ELEANOR BURKE LEACOCK

# MITOS DA DOMINAÇÃO MASCULINA
## Uma Coletânea de Artigos sobre as Mulheres numa Perspectiva Transcultural

IL INSTITUTO LUKÁCS

Copyright © Monthly Review Foundation, 2019.
Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally, Eleanor Burke Leacock, Monthly Review Press.
Tradução: Susana Vasconcelos Jimenez
Revisão técnica da tradução: Paula Christine Jimenez
Revisão: Helena de Araújo Freres
Índice: Helena de Araújo Freres, Paula Christine Jimenez e Susana Vasconcelos Jimenez
Diagramação: Talvanes Eugênio Maceno
Capa: Luciano Accioly Lemos Moreira
Revisão da capa: Helena de Araújo Freres
Imagem da capa: Mina Benson Hubbard
Editores: Luciano Accioly Lemos Moreira e Talvanes Eugênio Maceno

**Catalogação na fonte**
Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács
*Bibliotecária Responsável: Fernanda Lins de Lima – CRB – 4/1717*

L 434m Leacock, Eleanor Burke, 1922-1987
Mitos da dominação masculina: Uma coletânea de artigos sobre as mulheres numa perspectiva transcultural /Eleanor Burke Leacock; [Tradução de Susana Vasconcelos Jimenez]. – São Paulo: Instituto Lukács, 2019.
416 p.
Título original: Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally.
Bibliografia: p. 367-388.
Índice: p. 389-410
ISBN: 978-85-65999-47-2

1. Antropologia - marxismo; 2. Comunismo primitivo; 3. Feminismo - igualitarismo; 4. Mulheres - estudos transculturais; I.Título. II. Montagnais-Naskapi. III. Jimenez, Susana Vasconcelos, trad.

CDU: 396.141.82

As obras dos autores do Instituto Lukács possuem licença *Creative Commons*, que permite a sua cópia (parcial ou total), distribuição e transmissão desde que: 1) deem crédito ao autor; 2) não alterem, transformem ou criem em cima desta obra; e 3) não façam uso comercial dela. Entretanto, as obras da Coleção Fundamentos, cujos direitos autorais são de propriedade dos autores fundamentais ou de seus depositários legais, possuem, quando exigido pelos seus detentores, limitação de *copyright*. No caso específico desta obra, o *copyright* pertence a *Monthly Review Foundation*.

1ª edição: Instituto Lukács, 2019.

INSTITUTO LUKÁCS
www.institutolukacs.com.br
distribuicaositeil@gmail.com

ELEANOR BURKE LEACOCK

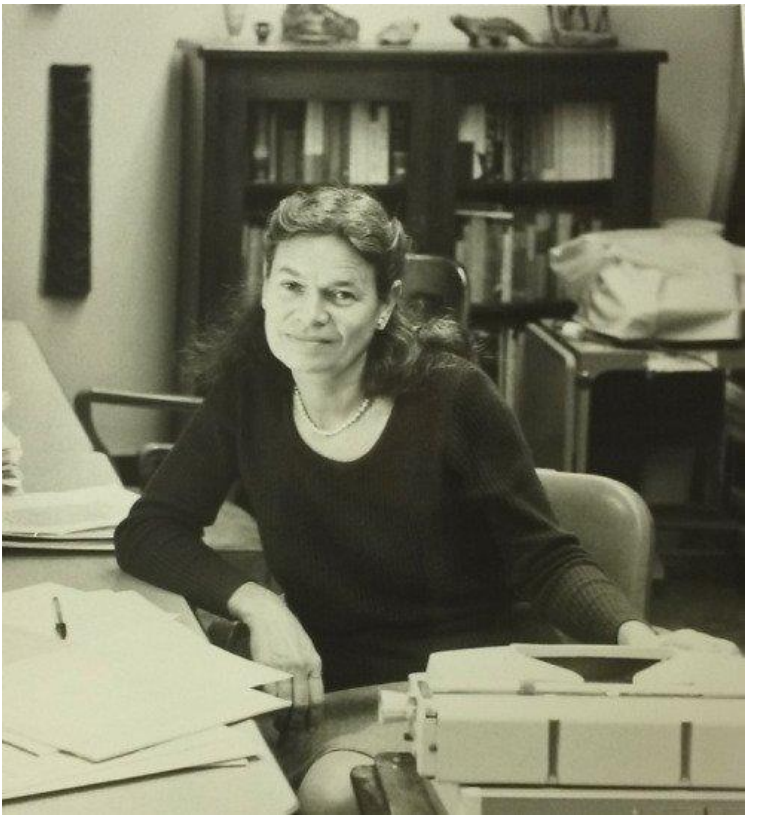
# MITOS DA DOMINAÇÃO MASCULINA
## Uma Coletânea de Artigos sobre as Mulheres numa Perspectiva Transcultural

Tradução
Susana Vasconcelos Jimenez

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2019

CONSELHO EDITORIAL

Alexandre de Jesus Santos
Andréa Pereira Moraes
Betania Moreira de Moraes
Bruno Gonçalves da Paixão
Dayane Silva Oliveira
Edivânia Francisca de Melo
Edlene Pimentel Santos
Emanoel Rodrigues Almeida
Fabio Cristovam Batista Paiva
Francisca Maurilene do Carmo
George Amaral Pereira
Gilmaisa Macedo da Costa
Helena de Araújo Freres
Jackline Rabelo
José Deribaldo Santos
Liana França Dourado Barradas
Luciano Accioly Lemos Moreira
Maria Cristina Soares Paniago
Maria das Dores Mendes Segundo
Maria Gorete Rodrigues de Amorim
Maria Lucia Paniago
Maria Norma Alcântara B. de Holanda
Mariana Alves de Andrade
Odair Michelli Junior
Rafael João M. de Albuquerque
Rosângela Melo
Ruth Maria de Paula Gonçalves
Susana Vasconcelos Jimenez
Talvanes Eugênio Maceno
Uelber Barbosa Silva
Victor Andrade Silva Leal
Yessenia Fallas Jiménez



Eleanor Burke Leacock (2 de julho de 1922 – 2 de abril de 1987)

**À memória de minha mãe**
**e**
**ao meu pai**

## Sumário

Nota editorial ..... 9
Agradecimentos da tradutora ..... 11
Eleanor Burke Leacock: o comunismo primitivo e a história autêntica que precedeu a pré-história da humanidade
Susana Vasconcelos Jimenez . ..... 13

Prefácio ..... 35
1. Introdução: Engels e a História da Opressão das Mulheres .. 48

*Parte I As Mulheres numa Sociedade Igualitária: os Montagnais-Naskapi do Canadá* ..... 67
2. Os Montagnais-Naskapi ..... 69
3. O Status entre os Montagnais-Naskapi do Labrador ..... 76
4. As Mulheres Montagnais e o Programa Jesuítico para a Colonização ..... 81
5. A Matrilocalidade entre os Montagnais-Naskapi ..... 101

*Parte II Evolução Social: do Igualitarismo à Opressão* ..... 121
6. Introdução à obra *Sociedade Antiga,* Partes I, II, III, IV, de Lewis Henry Morgan. ..... 123
7. O Status das Mulheres na Sociedade Igualitária: Implicações para a Evolução Social ..... 173
8. Revisão de *Woman's Evolution*, de Evelyn Reed ..... 226

*Parte III Mitos da Dominação Masculina: Discussão e Debate* ..... 239
9. Sociedade e Gênero ..... 241
10. Revisando a obra *Male and Female*, de Margaret Mead ..... 249
11. Estruturalismo e Dialética ..... 253
12. A Família em Transformação e Lévi-Strauss, ou O que Terá Acontecido com o Pai? ..... 266

13. Ideologias de Sexo: Arquétipos e Estereótipos
Eleanor Leacock e June Nash ..... 286
14. Revisando a obra *The Inevitability of Patriarchy,* de Steven Goldberg
Eleanor Leacock e Steven Goldberg ..... 308
15. Comportamento Social, Biologia e a Dupla Moral ..... 326

*Parte IV Conclusão: Política e a Ideologia da Dominação Masculina* ..... 349
16. Ramificações Políticas dos Argumentos de Engels sobre a Subjugação das Mulheres ..... 351
17. Mulheres, Desenvolvimento e Fatos e Ficção Antropológicos ..... 356

Notas da Tradutora ..... 363
Bibliografia ..... 367
Índice ..... 389

# Nota editorial

Com esta obra, o Instituto Lukács entrega ao público o quinto volume da coleção Fundamentos, iniciada em 2014 com o livro *Conversando com Lukács*. As escolhas dos títulos que são publicados nessa coleção baseiam-se na análise rigorosa da importância teórico-política de tais títulos, do seu esgotamento no mercado ou da inexistência de sua publicação no Brasil e, ainda, das condições reunidas pelo Instituto Lukács quanto às possibilidades estruturais de publicação. Todos esses critérios são discutidos e analisados coletivamente pelo corpo de associados do IL. ***Mitos da Dominação Masculina***: *uma coletânea de artigos sobre as mulheres numa perspectiva transcultural* foi o primeiro livro que o Instituto Lukács decidiu publicar na Coleção Fundamentos. Isto é, dentre as obras teórica e politicamente importantes, esgotadas ou nunca publicadas no Brasil, decidimos em 2012 que o clássico de Leacock seria a primeira obra da Coleção Fundamentos que teria sua publicação assegurada por este Instituto.

Entretanto, as dificuldades de tradução que a obra impunha e a ausência circunstancial de um tradutor à altura da empreitada adiou os planos iniciais do Instituto. Essa dificuldade foi superada anos mais tarde quando nossa companheira Susana Jimenez aceitou a árdua, porém riquíssima, tarefa desta tradução. Somaram-se à Susana Jimenez nessa tarefa Paula Christine Jimenez, que, também com base no trabalho voluntário, assumiu a revisão técnica da tradução, e Helena de Araújo Freres, que, além de leitora qualificada no processo de construção da tradução, realizou, também voluntariamente, a revisão de português deste livro. Curiosamente, não apenas a autoria deste livro, mas toda a sua composição em português foi construída por mulheres. A elas nossos sinceros agradecimentos.

A indiscutível importância desde livro reside na exposição acerca de como a vida era organizada no modo de produção primitivo, na qualificação do debate em torno da questão da mulher que essa obra proporciona, mas, sobretudo, na afirmação da possibilidade histórica de se suplantar a subordinação da mulher

em relação ao homem, possibilidade essa que, para a autora, estrutura-se numa sociedade efetivamente emancipada.

Em que pese o significado que possui o texto de Leacock para a perspectiva revolucionária, esta publicação é a primeira em outra língua que não a inglesa. No Brasil a autora ganhou uma relativa presença teórica a partir da sua *Introdução* à *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, que aqui foi publicada pela Expressão Popular como posfácio da obra engelsiana acima mencionada. Outro elemento que contribuiu para difundir o pensamento de Leacock no Brasil foi o livro *Abaixo a Família Monogâmica!*, de Sergio Lessa, publicado pelo IL em 2012, no qual Leacock comparece como importante referência teórica. Também foi Lessa quem nos apresentou a já mencionada *Introdução* de Leacock à *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, da Expressão Popular, da qual também fora o revisor da tradução. Nesse sentido, o IL agradece a Sergio Lessa por mais essa contribuição à causa revolucionária.

Agradecemos também a *Monthly Review Foundation* e a *Monthly Review Press*, na pessoa de Martin Paddio, pela cessão dos direitos de publicação em língua portuguesa em condições absolutamente favoráveis ao IL.

Do ponto de vista de editoração, nossa edição buscou preservar a forma como Leacock estrutura seu livro, mantendo inclusive a formatação original que ela atribuiu aos títulos, subtítulos etc. As notas da autora seguem no rodapé e sem numeração, como se encontra no original. Já as notas da tradutora estão numeradas e ao final do livro.

Instituto Lukács
Maceió, junho de 2019

# Agradecimentos da tradutora

Agradeço, inicialmente, ao Professor Deribaldo Santos que, por ocasião da assembleia do Instituto Lukács do ano de 2017, sugeriu meu nome para a tarefa de realizar esta tradução.

A seguir, dirijo meus agradecimentos a Marne Vasconcellos, Bruna Mavignier e Ygor Dantas, que, de muito bom grado, engajaram-se comigo na fascinante experiência em que se consubstanciou a viagem ao Canadá, que decidi realizar a certa altura do trabalho de tradução. Agradeço aos três também pelas preciosas imagens fotográficas que produziram, a meu pedido, sobre paisagens canadenses, a exemplo das verdadeiramente encantadoras quedas d'água de Michikamau, em Quebec, além do registro dos objetos ilustrativos da vida material e cultural dos montagnais-naskapi, constantes do rico acervo do Museu de Manitoba, em Winnipeg. À Bruna, devo ainda a intermediação junto à sua amiga Sarah Haiko, a quem sou grata por compartilhar seus conhecimentos acerca dos povos nativos canadenses, esclarecendo noções presentes no texto de Leacock no que tange a diversos rituais e hábitos cotidianos dos montagnais-naskapi.

Minha gratidão estende-se à Nágela Sousa, pelo apoio cotidiano, além da ajuda com a reprodução dos diagramas e com o uso de ferramentas digitais de um modo geral; à Luzia Siqueira de Vasconcelos, que compartilhou a leitura do texto em construção nas múltiplas ocasiões em que, ademais, apreciamos juntas a relevância dos achados de Leacock; ao Olavo Holanda Abreu, pelo pronto levantamento das obras traduzidas para o português, dentre aquelas referidas pela autora; à Ana Joza de Lima, pela afável e frutífera convivência em torno do livro de Leacock entre 2017 e 2018; à Raíssa Vasconcelos, pelo empenho dedicado à localização da passagem bíblica referida na nota de número 5; à Camila Cavalcante, pelo esclarecimento de dúvidas sobre regras de citação de obra estrangeira; à Stephanie Barros, pela inserção, no texto, do terceiro diagrama.

*Last, but not least,* sobrelevo a valiosa contribuição da Professora Paula Christine Jimenez, minha filha, que se dispôs a desempenhar

a árdua função de revisora técnica da tradução; e da Professora Helena de Araújo Freres, minha ex-orientanda de doutorado, que, mais do que realizar a revisão gramatical do texto, acompanhou intensivamente o passo a passo do trabalho.

# Eleanor Burke Leacock: o comunismo primitivo e a história autêntica que precedeu a pré-história da humanidade

> *[…] os antropólogos que estudam a evolução cultural e traçam comparações transculturais têm à sua frente a seguinte opção: documentar o papel autônomo desempenhado pelas mulheres em sociedades igualitárias, em nome das perspectivas que tais experiências oferecem às estratégias organizacionais e aos objetivos socialistas; ou prosseguir na formulação de racionalidades cada vez mais requintadas para justificar a exploração.*
> Leacock, 2019

De acordo com o *WorldCat*[1], catálogo que documenta os itens constantes no acervo de 72.000 bibliotecas em 170 países, a obra *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, de Eleanor Burke Leacock, veio a público em 21 edições: a primeira, no ano de 1980, e a última, até o presente momento, datada de 2008. Segundo a mesma fonte, 875 bibliotecas em todo o mundo, associadas ao *WorldCat*, detêm volumes da obra citada.

Ao realizar o projeto de traduzi-la para o português, o Instituto Lukács lança, pela primeira vez, em outra língua que não a original, uma das mais importantes obras dessa antropóloga estadunidense, legitimamente reverenciada como uma expoente da antropologia marxista.

Realizar esta tradução representou, para mim, uma experiência ímpar, tendo em vista a abundância de novos e significativos conhecimentos etno-históricos e etnográficos, como também para além destes, que adquiri junto a Leacock. Em verdade, sensibilizou-me sobremaneira a marca de honestidade e candura

[1] https://www.worldcat.org

que esta antropóloga parece imprimir à sua (auto)biografia, somada ao raro conteúdo de sua história pessoal, profissional e política.

Impressionou-me também o misto de tenacidade, argúcia e justeza por ela conferido ao debate antropológico do seu tempo em cujo terreno o decoro com que invariavelmente soube separar o joio do trigo deixou ainda mais afinada a voz implacável que levanta contra todos os tipos de oportunismo ideológico que atravessaram seu caminho.

Nesse sentido, os leitores saberão apreciar a leitura crítica de Leacock acerca das teorizações sobre a evolução histórica, com seus determinantes e suas consequências, produzidas por pensadores tão distintos como Lévi-Strauss e Beauvoir, ou, ainda, Margaret Mead, Ruth Benedict, Evelyn Reed e Steven Goldberg.

Não escaparão aos leitores, tampouco, a força e o rigor com os quais a autora submete à crítica radical os pilares incongruentes da sociobiologia e os axiomas discriminatórios afetos à chamada "cultura da pobreza", ao mesmo tempo que denuncia os perversos desdobramentos sociais, políticos e pedagógicos de tais paradigmas, a exemplo daqueles vinculados ao renomado Relatório Moynihan, de 1965, duramente reprovado por Leacock, como se pode observar à p. 358 dos *Mitos da Dominação Masculina*.

O livro[2] reúne uma série de artigos produzidos por Leacock ao longo de quase trinta anos, previamente publicados em diferentes veículos de comunicação científica. Como sugere o próprio título, trata-se de uma coletânea de textos de escolha da autora dentre aqueles que melhor serviriam a seu propósito primordial de suplantar teoricamente o mito da dominação masculina. Nesse sentido, além de trazer a própria experiência pessoal e política como um dos alicerces de seu entendimento sobre a questão, Leacock levanta, nos 17 itens distribuídos nas quatro partes que compõem o livro, um plurifacetado complexo de argumentos transculturais que refutam a natureza fatalista da superioridade dos homens, recolocando a gênese histórica da desigualdade entre os gêneros em desfavor das mulheres como resultado da emergência da propriedade privada e da consolidação em movimento da estratificação classista da sociedade sob o arbítrio da produção de mercadorias.

[2] Para a presente tradução, utilizei-me da edição de 1981, da Coleção *Monthly Review Press Classics*, de Nova York.

Sete anos após a morte de Eleanor Burke Leacock, Connie Sutton, uma de suas amigas mais próximas que veio a falecer recentemente, prestou-lhe um tributo na forma de uma coletânea por ela organizada e subscrita por onze autores[3] vinculados às áreas de pesquisa de Leacock e à perspectiva assumida por esta antropóloga na análise dos complexos socioantropológicos, na atividade docente e na militância política. Os antropólogos que aderem a esse tributo aludem à pluralidade de temas tratados por Leacock ao longo de quarenta anos de pesquisa, salientando seu pioneirismo no campo da antropologia e do feminismo marxistas e a permanente relevância de suas teses essenciais. O livro é engrandecido por um manuscrito autobiográfico inédito, de 40 páginas, escrito por Leacock em 1984 e sugestivamente denominado *Being an Anthropologist*; um artigo da própria Leacock acerca dos problemas da adolescência urbana em Samoa, associado ao último projeto investigativo da autora; seu obituário, assinado por Connie Sutton e Richard Lee e, por fim, uma detalhada bibliografia referente aos 80 artigos e 10 livros, aproximadamente, por ela escritos ou editados, além da apresentação circunstanciada dos autores ali presentes. Por sua riqueza inigualável de elementos, esta obra subsidia, em boa medida, a apresentação que tentamos aqui redigir a respeito de Leacock e sua obra, com destaque para o livro *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, aqui traduzido.

Ainda tomei como referências para minha exposição a excelente resenha sobre os *Myths of Male Dominance* (edição de 2008), de autoria de Lee Wengraf, intitulada *How Women Became Less Equal*, publicada no número 63 do periódico *International Socialist Review*

---

[3] Participam da coletânea **From Labrador to Samoa: The Theory and Practice of Eleanor Burke Leacock,** organizada por SUTTON, Connie (New York: Association for Feminist Anthropology/American Anthropological Association, 1993), os seguintes autores: Richard Lee & Richard Dale (*Eleanor Leacock, Labrador and the Politics of Gatherer-Hunters*); Robert Grumet (*Contributions to Native North American Studies*); Diane Bell (*Happy Dreamings: Eleanor Leacock and Aborginal Studies*); Christine Ward Gailey (*Egalitarian and Class Societies: Transitions and Transformations*); Leith Mullings (*Eleanor Leacock and Urban Anthropology in the United States*); Rayna Rapp (*Eleanor Leacock's Contributions to the Anthropological Study of Gender*); Helen Safa (*Eleanor Leacock and the International Women's Movement: Unity and Diversity*); Eve Hchwald & June Nash (*Eleanor Leacock the Educator: Reminiscences*); e Stanley Diamond (*Eleanor Leacock's Political Visions*). Sutton é autora ainda do Prefácio do livro, além de assinar, ao lado de Richard Lee, o Obituário de Eleanor Leacock.

(Jan., 2009); o capítulo *Eleanor Burke Leacock: Feminism, Marxism and History,* da obra de Jerry D. Moore, *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists* (California: AltaMira Press, 2012); e o ensaio *Feminism and Anthropology: A Research Paper on Eleanor Leacock and Rosario de Santos* (PDF, 2017), de autoria de Veronica Gregorio, da Universidade das Filipinas.

É habitual entre os autores que se reportam à Leacock prontamente distinguirem como marca indelével da vida e da obra desta antropóloga a unidade entre teoria e prática, o que é precisamente assinalado por Connie Sutton e Robert Lee no obituário produzido sobre Eleanor Leacock. Tal apreciação resultaria do fato de Happy, como era conhecida entre familiares e amigos, ter sabido conjugar rigorosamente sua atividade científica e profissional à luta social incansavelmente empreendida.

Nessa direção, não surpreende o fato de que, entre outras inúmeras frentes de combate à discriminação de classe, gênero e raça ao longo dos anos, Leacock tenha endossado a luta dos nativos norte-americanos por soberania e autodeterminação, como lembra Grumet; defendido, teórica e praticamente, condições dignas de escolaridade para crianças negras e filhas da classe trabalhadora; ou se engajado, ao lado de seu segundo marido, o ativista radical do movimento negro, James Haughton, na organização do *Harlem Unemployment Center*, renomeado, em 1969, com o imperativo título *Fight Back*.

Com efeito, na condição de mulher, marxista, feminista radical e simpatizante do Partido Comunista, além de uma profissional honesta, como anota Diamond, Leacock não poderia ter atravessado sem percalços sua vida acadêmica e profissional nos Estados Unidos de sua época. Assim foi que, em 1942, teve seu nome vetado pelo Federal Bureau of Investigations (FBI) para desempenhar, ao lado de Ruth Benedict e Rhoda Metraux, uma função no Office of War Information. Além disso, esperou mais de dez anos após a conquista de seu doutorado em antropologia para lograr um cargo universitário como professora efetiva de antropologia do Brooklyn Polytechnic Institute, passando, de todo modo, a chefiar o Departamento de Antropologia da City University de Nova York, instituição em que trabalhou desde 1972 até sua morte.

Como ressalta Wengraf, para Leacock, tratava-se, por certo, de colocar toda a sua farta produção acadêmica a serviço da justiça social. Outrossim, do Labrador, no início dos anos de 1950, a

Samoa, nos meados dos anos de 1980, quando a morte arrebatou-a de súbito aos 64 anos, ela teria tomado para si o encargo de produzir evidências antropológicas capazes de desafiar análises que julgava teoricamente infundadas e politicamente perniciosas, nas palavras de Sutton & Lee, a exemplo daquelas que afirmavam a dominação masculina e a subordinação feminina como condições parelhas universais, enraizadas em disposições biológicas, culturais ou psicológicas. Por esse mesmo prisma, como apontam Lee & Dale, Leacock contrapunha-se firmemente às perspectivas teóricas que, igualmente, universalizavam as relações capitalistas de produção sob a premissa de que a propriedade privada teria vigorado até mesmo nas sociedades mais remotamente primitivas.

A essas mistificações, Leacock respondeu, invariavelmente, com um argumento construído sobre a base do método do materialismo histórico e arrematado por sólidas evidências etno-históricas.

Segundo Gailey, Leacock teria sido uma das primeiras antropólogas americanas, se não a primeira, a aplicar, de maneira explícita, a abordagem de Marx para buscar compreender as realidades etnográficas e, mais particularmente, a transformação histórica do status das mulheres sob o prisma de seu permanente compromisso com a análise classista, como ainda enfatiza Mullings. Além do mais, defende Gailey, ao enfatizar as origens estruturais das desigualdades de gênero (e de raça), sem perder de vista os fundamentos relativos à luta de classes e às relações de produção, Happy colocar-se-ia na contramão do reducionismo economicista e evolucionista próprio da Segunda Internacional e das posições identificadas com o stalinismo. Nesses termos, esse empreendimento antropológico acerca da evolução representaria uma valiosa contribuição de Leacock ao desenvolvimento do próprio marxismo. Wengraf, na verdade, estende essa linha de reconhecimento, precisando "a imensa contribuição à teoria marxista prestada pelo livro *Mitos da Dominação Masculina*, no qual a vasta pesquisa realizada por Leacock para ampliar a teoria de Engels demonstra que a opressão das mulheres encontra-se enraizada no surgimento da sociedade de classes e só poderá ter fim através da superação desta mesma sociedade"[4].

[4] "This is where the immense contribution to Marxist theory of the newly-reissued *Myths of Male Dominance* lies: Leacock's vast research to extend Engels' theory shows how women's oppression is rooted in the rise of class society and

Com efeito, a pedra angular do arcabouço etnográfico e etno-histórico de Leacock, amplamente realçada pelos estudiosos de sua obra, é a reafirmação da experiência histórica do comunismo primitivo, qual seja, de uma sociedade igualitária e cooperativa, desatrelada da propriedade privada e da dominação de uns sobre os outros, mais particularmente, do homem sobre a mulher. Sobre essa extraordinária reinvidicação das premissas de Marx e Engels, Leacock elucidou a emergência histórica da desigualdade sob o esteio da produção de mercadorias, ressaltando o dramático impacto do colonialismo capitalista nas relações entre os gêneros.

Leacock desenvolveu pesquisas de campo em quatro grandes regiões do planeta – Estados Unidos e Canadá, Europa, África, além das ilhas do Pacífico –, interligando áreas do conhecimento, tais como antropologia da educação; mulheres numa perspectiva transcultural; etno-história; antropologia urbana; e antropologia marxista, como arrolam Sutton & Lee. Fiel à perspectiva transcultural, que, a seu juízo, deveria informar marxistas e feministas (SUTTON), ela realizou, outrossim, revisões bibliográficas e documentais acerca de uma infinidade de povos de praticamente todos os continentes, como os iroqueses, os cherokees, os cheyennes, os ojíbuas, os astecas, os bantus, os bembas, os cree, os hurões, os esquimós, os zuni, até os yanomamis do Brasil.

Durante toda a sua vida, Leacock manteve, contudo, um manifesto interesse acerca dos montagnais-naskapi, tendo inaugurado, por ocasião de sua primeira incursão no Labrador, seu duradouro relacionamento com os povos nativos da América do Norte, como apontam Sutton & Lee, Gregorio e outros.

Foi no verão de 1950, de acordo com a primorosa narrativa delineada em sua autobiografia acima referida, que, aos vinte e oito anos, deixando para trás, com uma tia-madrasta, sua filha Elspeth, de três anos, e carregando no colo seu bebê Robert, de apenas um ano de idade, Eleanor Leacock partiu para o Labrador. Tomou um trem de Nova York para Montreal e dali para Quebec, de onde navegou ao longo da costa norte do Rio São Lourenço, sem saber exatamente até onde precisaria seguir para encontrar os acampamentos indígenas. Pensava em desembarcar em Seven Islands. Todavia, foi instruída a continuar até o fim da linha, aportando às 4 horas da manhã na pequenina vila de Natashquan.

---

can only be ended with its overthrow" (WENGRAF, 2009, p. 1).

Após passar o dia acomodada na saleta de uma hospedaria, prosseguiu em um precário jipe com um assento adaptado de um Buick, como lhe foi solenemente anunciado, até Post, cinco milhas adiante, um lugarejo menor ainda, situado na foz do Rio Natashquan. A noite caíra. Foi quando finalmente Eleanor acomodou Robert num berço, no pequeno quarto que lhes fora designado e, através da janela, divisou o reflexo das lâmpadas de querosene que iluminavam as tendas de lona dispersas pelo acampamento indígena que se perfilava ali adiante. No dia seguinte, deixando Robert aos cuidados de sua anfitriã, seguiu, acompanhada de um morador do lugar, até o acampamento. Lá chegando, foi apresentada a Thomas Gregoire. Sendo um dos raros no acampamento a falar um pouco de inglês, Gregoire prontificou-se a contar-lhe sobre a vida dos índios e, no fim das contas, também forneceu-lhe significativas informações que a ajudaram a traçar a genealogia de todo o bando e a mapear territórios de caça. Oportunamente, Gregoire levou a antropóloga a entrevistar sua mãe, Alice Peter, de 85 anos, servindo-lhe de intérprete, e isto possibilitou à Leacock ampliar seus dados, reconstruindo os movimentos estabelecidos entre os bandos durante as duas últimas gerações (vale a pena conferir os diagramas relativos à composição de grupos de caça em diferentes regiões, exibidos às páginas 111, 112 e 259 dos *Mitos da Dominação Masculina*).

Por essas trilhas, Leacock foi conduzindo seus estudos etnográficos sobre "a natureza do 'comunismo primitivo', ou o que, no século XIX, os antropólogos evolucionistas chamavam de 'selvageria' (...)"[5].

Esta autora estava decidida a reexaminar a tese formulada pelo antropólogo Frank Speck nos primórdios do século XX e extensivamente aceita pelos antropólogos de sua época, tese que contradizia Morgan e, após este, Marx e Engels, os quais postulavam que a propriedade coletiva não privada seria um atributo intrínseco aos povos forrageiros. Speck, ao contrário, tomando por base um estudo por ele mesmo realizado sobre a divisão dos territórios de caça entre os montagnais-naskapi, alegava ter descoberto que a propriedade privada existira, sim, ao longo de toda a história, pois até mesmo aqueles longínquos povos

[5] "[...] the nature of 'primitive communism', or what 19th century evolutionists called 'savagery'[...]" (LEACOCK, 1993, p. 15).

caçadores-coletores teriam possuído e herdado individualmente suas terras.

No verão seguinte, Leacock voltou a Natashquan, desta feita, com o marido e os dois filhos do casal, ocasião em que, além de visitar os antigos amigos, acampou efetivamente com um bando montagnais-naskapi.

Poucos anos antes, entre 1948 e 1949, já tendo se submetido ao exame de ingresso para a pós-graduação na Universidade de Columbia, Eleanor acompanhou seu primeiro marido, o cinegrafista Richard Leacock, a Paris. Inspirada pelos estudos não publicados de Duncan Strong, de 1926, acerca da organização socioeconômica dos montagnais-naskapi, Eleanor debruçou-se exaustivamente sobre os diários de Paul Le Jeune, compilados na Bibliothèque Nationale de Paris, onde, ademais, explorou inúmeras outras fontes históricas dos séculos XVII, XVIII e XIX. Os diários acompanhados de inúmeras cartas também escritas por Le Jeune referem-se ao inverno de 1633-1634, quando o jesuíta acampou com um bando naskapi, devendo prestar contas da ação missionária exercida junto àqueles índios, através de relatos sistemáticos enviados aos seus superiores da Companhia de Jesus, na França. Esse conjunto de documentos passou a compor os primeiros verbetes da volumosa obra *Jesuit Relations*, editada em 1906, por Reuben Gold Thwaites, devidamente citada por Leacock no livro aqui traduzido.

Guiada pelos fundamentos ético-políticos cultivados desde a infância e reconhecidamente apurados através de sua interação com os estudos marxistas desenvolvidos desde os tempos de estudante em Radcliffe, dessa articulação entre um minucioso levantamento etno-histórico e os abundantes dados etnográficos coletados nos dois verões passados no Labrador, Leacock construiu sua tese de doutorado em 43 páginas textuais, 15, de notas e 19, de referências bibliográficas. Com esse texto, de natureza analítica e polêmica, na avaliação da própria autora, Eleanor Leacock obteve seu PhD em Antropologia pela Universidade de Columbia, em 1952. Contrariando o prognóstico da banca examinadora, sua tese, intitulada *The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade*, foi publicada em 1954 como o *Memoir* de Número 78 da Associação Americana de Antropologia.

O ano de 1954 insere-se em "um tempo de timidez intelectual e de conformidade frente à formação ideológica da Guerra Fria

firmemente estabelecida"[6]. No auge do macartismo, outrossim, "identificar uma sociedade do ponto de vista de sua organização socioeconômica era um anátema para a academia[7]" . Nesse cenário adverso, todavia, "uma mulher jovem, radical, sem um emprego regular, ousou desafiar as banalidades do momento"[8], firmando-se "como uma antropóloga abertamente marxista e feminista, numa época em que essas duas perspectivas teóricas tinham, na melhor das hipóteses, vidas clandestinas na academia"[9].

Pelo avesso das descobertas de Speck, Leacock demonstrou, com o máximo rigor documental, que o sistema de territórios de caça dos montagnais-naskapi desenvolveu-se como produto do comércio europeu de peles. Com base nesse achado, a autora desautoriza a referência aos grupos nativos do Labrador como comprovação da gênese aborígine da propriedade privada.

Deriva de sua tese de doutorado a primeira parte do livro *Mitos da Dominação Masculina*, intitulada *As Mulheres numa Sociedade Igualitária: os Montagnais-Naskapi do Canadá*. Aqui, a autora descreve criteriosamente o modo de vida igualitário daquele grupo indígena do Labrador, começando por firmar, de forma cabal, dois quesitos da maior relevância.

Em primeiro lugar, através da pesquisa histórica, Leacock ratifica as posições preliminarmente defendidas pelo antropólogo Diamond Fenness, por um lado, e por seus professores William Strong e Julian Steward, por outro, reafirmando que, antes do desenvolvimento do comércio europeu de peles, os montagnais-naskapi praticavam a posse coletiva da terra. Em segundo lugar, atesta, com base na investigação etnográfica, que os recursos necessários à subsistência permaneciam coletivamente apropriados mesmo após séculos de vigência da produção de mercadorias" (LEACOCK, 2019). Isso significa dizer que, não obstante, em determinadas regiões, já se encontrasse privadamente apropriado o direito de montar linhas de armadilha para a caça de animais

---

6 "1954 was a time of intellectual timidity and conformity with the Cold War ideological formation firmly in place" (LEE & DALE, 1993, p. 36).

7 "To identify societies in terms of how they were organized socioeconomically was anathema to the academy" (GAILEY, 1993, p. 69).

8 "A young, not regularly employed and radical woman was daring to challenge the banalities of the day" (LEE & DALE, 1993, p. 36).

9 "An open Marxist and feminist at a time when these two theoretical perspectives had at best underground lives in the academia" (SUTTON, 1993, p. vii).

peleiros destinados ao comércio, permanecia livre e comunal o direito de caçar, coletar e pescar para fins de subsistência. Vale a pena enfatizar esse ponto tão decisivo conferido por Leacock: não se tratava sequer de um direito individual à terra propriamente dita, mas, apenas, do direito de montar armadilhas para a captura de animais peleiros em certas regiões, enquanto a terra permanecia de propriedade coletiva.

Tem razão Wengraf quando, em sua resenha sobre os Mitos, assinala que, inserindo-se na linha argumentativa de Marx e Engels, Leacock advoga não ser possível "compreender como surgiu a sociedade de classes sem se apreciar a natureza das sociedades igualitárias que a precederam e os processos pelos quais estas se transformaram"[10].

Podem ser sintetizadas em duas, ou, digamos, em três, as mais notáveis realizações no plano do desenvolvimento teórico trazidas por Eleanor Leacock no conjunto de sua obra e, em particular, nos Mitos da Dominação Masculina: a análise acerca da dinâmica das sociedades igualitárias, dispondo a tessitura das relações de gênero no seio desse "modo de viver comunista" mencionado por Morgan seguido de Engels; o exame dos processos de estratificação social classista sob o apanágio da mercadoria, com destaque para o impacto do comércio de peles na materialização de hierarquias de gênero coligadas à instituição da família monogâmica; e, por fim, como realçado por Mullings, Sutton & Lee e outros, a apuração das ideologias, práticas e políticas institucionais que servem à reprodução sociocultural das formas contemporâneas de opressão de raça e de gênero sobre a base da exploração de classe.

Compartilhemos, então, uma breve mostra acerca da natureza do igualitarismo tão meticulosamente documentado por Leacock a partir dos diários escritos pelos missionários jesuítas, igualitarismo esse que viria a respingar, através de três a quatro séculos adiante, naquela "expressiva porção de igualdade" que a autora afirma ter tido "a sorte de vivenciar em primeira mão" (2019, p. 67), ao acampar com um bando naskapi no verão de 1951. Naquela ocasião, segundo Leacock, mesmo diante de um processo de transição que alcançava seus estágios finais, "as condições das

[10] "it is not possible to understand how class society came into being without appreciating the nature of the egalitarian societies that preceded it and how they were transformed" (WENGRAF, 2009, p. 1).

florestas setentrionais ainda permitiam que a ética tradicional dos montagnais-naskapi, cooperativa, tolerante e não punitiva, permanecesse forte" (2019, p. 97).

Como reafirma, uma vez mais, Wengraf, Leacock "rejeitava a premissa racista de que, em alguma medida, sociedades 'intocadas' pela Europa e pelo Ocidente estariam congeladas no tempo e careciam de dinamismo e de mudança em seus próprios termos"[11].

Desse modo, considerando, outrossim, que, para a antropologia de 1950, as comunidades primitivas eram tidas como "conservadoras e estáveis, ao invés de inovativas e dinâmicas" (MOORE)[12], é de fundamental importância frisar que o conceito de igualitarismo empregado por Leacock longe está de ser remetido a uma condição social homogênea e incomplexa, em que todos os indivíduos perfilam-se uniformes diante dos pleitos de uma coletividade normativa.

Ao trabalhar com os naskapi, na verdade, chega a causar-lhe profunda admiração o fato de que o igualitarismo entre os caçadores "combina-se a uma considerável aceitação e a uma significativa margem para a expressão da individualidade" (p. 80). A declaração de Leacock apresentada a seguir é incisiva o suficiente para certificar essa prodigiosa evidência:

> Contradizendo a inferência comumente encontrada de que o igualitarismo entre os povos "primitivos" implica em prensar-se o indivíduo em um molde determinado por severas necessidades [...], encontramos, entre os naskapi, não meramente uma larga "tolerância", mas uma aceitação genuinamente positiva a respeito das idiossincrasias de cada um, desde que estas não ameacem a existência do grupo (LEACOCK, 2019, p. 80).

Leacock não poupa considerações acerca deste que representaria um dos princípios vitais do igualitarismo em toda a extensão da heterogeneidade que demarcou essa experiência histórica, qual seja, o apreço à autonomia individual concomitante à dependência de cada um ao grupo em sua totalidade. A autonomia e a cooperação conjugavam-se dialeticamente como atributos, a um só tempo, ensejados e requeridos pela própria organização do trabalho, decisivamente necessários à salvaguarda

---

[11] "She rejected the racist implication that somehow societies 'untouched' by Europe and the West were frozen in time and lacked any dynamism or change on their own terms" (WENGRAF, 2009, p. 1).

[12] "[…] conservative and stable rather than innovative and dynamics" (MOORE, 2012, p. 221).

das melhores condições de sobrevivência em "um modo de vida que exigia um alto nível de iniciativa individual e de determinação junto à habilidade de se mostrar extremamente sensível aos sentimentos dos companheiros de tenda" (LEACOCK, 2019, p. 179).

A constituição de bandos em grupos multifamiliares cooperativos e flexíveis como unidades econômicas básicas em lugar de famílias individuais; os processos disseminados de tomada de decisões convergindo com a "relação direta entre produção e consumo" (LEACOCK, 2019, p. 180); a consequente dispensa de estruturas formais de poder ou de grupos de prestígio; a distribuição equânime do poder entre mulheres e homens para além da simples e pouco formal divisão sexual do trabalho; a peculiar distribuição de tarefas, igualmente valorizadas, entre ambos os sexos; a liberdade sexual exercida, na mesma medida, por homens e mulheres; o compromisso naturalmente assumido por todos os adultos da comunidade pela criação – amorosa – da geração em crescimento; "o puro gosto de viver, festejar, conversar, cantar" imbricado ao medo torturante do insucesso na caça, da fome, da morte, em um contexto de tamanha proximidade aos desígnios da natureza: estes são, de um modo geral, os ingredientes do comunismo primitivo legado à história pelos povos caçadores-coletores.

Todos esses princípios são atestados por Leacock mediante depoimentos oriundos de seu próprio testemunho ou da experiência de outros pesquisadores, além de habilmente ilustrados através de uma profusão de narrativas admiráveis e tocantes.

Leacock depõe, por exemplo, sobre a movimentação dos bandos caçadores, ressaltando uma evidência por demais estranha aos nossos códigos calcados no individualismo e na competição: "Embora as pessoas possam dispersar-se por amplas áreas, elas sabem como alcançar umas às outras quando precisam de ajuda, e uma família praticamente faminta reparte o alimento com outra família em pior situação de modo tão natural como se fôssemos nós compartilhando um pacote de goma de mascar" (LEACOCK, 2019, p. 148).

Das narrativas pertinentes ao cotidiano dos caçadores-coletores do século XVII, afirma Lee & Dale, a mais emblemática "na longa história do diálogo europeu com o 'Outro'"[13] é, certamente, aquela

[13] "in the long history of the European dialogue with the 'Other'" (LEE &

extraída da obra *Jesuit Relations*, testemunhando a reação de um pai índio que, advertido pelo jesuíta Le Jeune de que a liberdade sexual concedida à mulher impedia o pai de dizer ao certo se o filho era dele, retrucou: "Vocês não têm juízo. Vocês, franceses, só amam seus próprios filhos, mas nós amamos todas as crianças de nossa tribo" (THWAITES, apud LEACOCK, 2019, p. 74).

Não poderia faltar aqui, tampouco, o registro daquele singelo acontecimento observado por Leacock (2019, p. 272) na metade do século XX:

> Certa tarde, um homem com quem eu trabalhava pegou seu lenço para limpar o nariz de um garotinho que por ali passava. Depois da sessão, apressei-me a examinar meus mapas genealógicos, lembrando-me de que, àquela época, o homem não tinha filho, neto ou sobrinho pequeno. E, com efeito, meu reexame comprovou que eu estava correta: aquele menino era simplesmente uma criança que precisava de alguém que lhe assoasse o nariz.

A essa altura, seria possível apelarmos à popular expressão idiomática *the rest is history*, pois o que vem a seguir diz respeito, em última análise, ao desenvolvimento de nossa conhecida sociedade de classes.

Com efeito, tendo trazido a lume a verdade do comunismo primitivo, o que agora passa a escorrer da pena de Leacock é a exposição, magnânima e impenitente, sobre os processos pelos quais teria historicamente transitado "do igualitarismo à opressão" o povo a que pertenciam seus amigos Thomas Gregoire e Pierre Toby, a eminente viúva Sophie Bellefleure e seus descendentes, Old Pien, que era hábil em fabricar boas canoas, e seu irmão, que fazia as mais belas raquetes de neve.

Mas, atenção! Conforme Leacock, os povos caçadores não se posicionariam na história como vítimas passivas de uma determinação todo-poderosa, mas, antes, "como atores de tempos turbulentos, lutando ativamente por seus objetivos sob as condições do colonialismo e do imperialismo", como assinalam Lee & Dale[14]. Sobre os montagnais-naskapi, mais particularmente, Leacock coloca-os na conta de um povo que "ativamente ajustou todo o seu modo de vida às exigências de uma nova demanda ocupacional" (2019, p. 75), à medida que a caça, "um

---

DALE, 1993, p. 37).

[14] as actors in turbulent times, as peoples actively pursuing their goals and living their lives under conditions of colonialism and imperialism (LEE & DALE, 1993, p. 36).

acontecimento tipicamente grupal", passou a ser substituída pela armadilhagem, "uma atividade de caráter individualizado" (p. 115), voltada à captura de animais peleiros com vistas ao incremento do comércio com os europeus.

Acerca da perda histórica da igualdade através do colonialismo e seus desdobramentos sobre a vida humana, distinguirei, aqui, dois fatores devidamente explanados por Leacock.

O primeiro prorroga um ponto já mencionado nesta apresentação e alude ao fato de que as mudanças engendradas pelo comércio de peles incidiram, concomitantemente, sobre as relações de propriedade e de gênero e, nesse complexo de transformações, instaurando a família nuclear como a unidade econômica básica da sociedade, isto porque, como explica Leacock,

> A transmutação da produção para o consumo em produção de mercadorias para a troca passa a subtrair das mãos dos produtores o controle direto de seus produtos e a criar novos laços econômicos que minam a coletividade constituída pelos agregados familiares. As mulheres começam a perder o controle de sua produção, e a divisão sexual do trabalho relacionada à sua capacidade de procriar torna-se a base de sua opressão como prestadoras de serviços privados em domicílios individuais (2019, p. 203).

Tal constatação, construída, como de praxe, por meio de exaustiva investigação transcultural, vem nutrida, reconhecidamente, pelas contribuições de Morgan e de Engels, ao lado das formulações de Marx contidas em seus cadernos etnológicos.

Com efeito, agrega-se às mais significativas conquistas teóricas de Leacock e com estas se associa expressamente o resgate crítico do pensamento de Morgan e de Engels.

Sobre o primeiro, a autora advoga que "tanto a síntese das teorias de Morgan como os argumentos mais consistentes contra essas teorias levam ao refinamento, e não à rejeição de todas, salvo umas poucas, de suas proposições originais" (LEACOCK, 2019 p. 145).

De acordo com Leacock, esclarece Wengraf, "é a dinâmica da mudança descrita por Morgan que é tão primordial – a monogamia, a família nuclear e a opressão das mulheres [...] tenderam, em geral, a acompanhar o surgimento da sociedade de classes"[15]. Essa descrição de Morgan conjuga-se a dois elementos

[15] it is the dynamics of change that Morgan describes that are so critical-how monogamy, the nuclear family, and women's oppression, [...] generally tended to

da maior relevância, devidamente apreciados por Leacock. Em primeiro lugar, "o desenvolvimento do controle consciente sobre a natureza" (2019, p. 130) constituía-se, para Morgan, um princípio evolutivo de caráter universal, resultando dessa acepção, em última instância, sua contínua e insuperável referência à unidade do gênero humano. Em segundo lugar, Morgan guardava um profundo respeito pela humanidade primitiva, incluindo-se aí a ênfase posta na "importância fundamental das primeiras e básicas invenções, as quais foram se desenvolvendo lenta e penosamente", em nenhuma hipótese ofuscando-as sob as "maravilhas da civilização" (p. 132).

Ademais, as análises de Leacock acerca do status das mulheres nas sociedades igualitárias e da conexão entre o processo de produção da mercadoria e a exploração de classe e gênero, confessadamente, dariam "seguimento explícito à formulação de Engels" (LEACOCK, 2019, p. 40). Conforme Gailey, Leacock, com o aporte teórico de Engels, tornou-se, sem sombra de dúvida, "a primeira das modernas antropólogas feministas a chamar a atenção para o exame das relações entre a formação do Estado e a perda da autonomia por parte das mulheres"[16]. É, ainda, de evidente feitio engelsiano a convicção expressa por Leacock de que "o tratamento acerca do 'papel da mulher' como algo isolado esconde a realidade da família como uma unidade econômica, uma instituição tão crucial para a continuidade da exploração dos trabalhadores (do sexo masculino) como para a opressão das mulheres". A autora conclui: "Compreender essa forma de família e suas origens é fundamental para a interpretação da estrutura social, passada e presente, como também para entender como lutar até alcançar a vitória pelo direito de todas as pessoas do mundo a tomar decisões a respeito do seu futuro" (2019, p. 48).

Sutton & Lee, Gailey e Rapp, entre os intérpretes de Eleanor Leacock de um modo geral, admitem que esta antropóloga, ao produzir suas introduções, respectivamente, à *Sociedade Antiga*, de Morgan, em 1963, e à *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, de Engels, em 1972, teria contribuído para a reabilitação e a reintrodução no seio da esquerda desses dois importantes pensadores radicais, tão frequentemente secundarizados, quando

accompany the rise of class society (LEE & DALE, 1993, p. 37).

[16] She was without question the first of the modern feminist anthropologists to call for reexamining the relationship of state formation and women's loss of autonomy and authority (GAILEY, 1993, p. 68).

não, sumariamente desacreditados no campo das ciências antropológicas. No intuito de "avaliar os pontos básicos dessas duas obras à luz dos dados reunidos em grande quantidade" pelos antropólogos do século XX (p. 40), Leacock dialoga com esses autores praticamente ao longo de todo o livro. Porém, de modo mais específico, a *Introdução* à obra de Morgan encontra-se reproduzida em sua totalidade na Parte II, enquanto uma seção da *Introdução* à *Origem*, de Engels, comparece na Parte IV, reservada às conclusões da autora.

O segundo tópico que desejo ressaltar aqui diz respeito ao papel de Le Jeune, da Companhia de Jesus, em uma palavra, da educação frente ao processo de transição da sociedade igualitária à sociedade de classes, desencadeado pela conversão da produção para o consumo em produção de mercadorias para a troca através do comércio de peles.

Na verdade, ao lado das valiosas contribuições consubstanciadas no campo da antropologia, o livro de Leacock abre vastos caminhos de investigação para os educadores marxistas que vêm buscando aprofundar o entendimento dialético quanto à espinhosa questão referente ao lugar do complexo educacional no processo de reprodução social, tendo em conta as relações já estabelecidas no campo do marxismo entre referido complexo e o trabalho e, por conseguinte, a base econômica da sociedade.

Leacock não faz concessão alguma quanto à determinação primeira das relações econômicas sobrepostas à ação educativa radicalmente devastadora empreendida pelos jesuítas no que diz respeito à economia coletiva, ao completo modo de vida, aos valores e comportamentos mais caros ao igualitarismo primitivo. Por outro lado, sua análise deixa dolorosamente claro o fato de que a educação cumpre um papel de relevância incontestável frente à derrocada desse mesmo igualitarismo.

Em diferentes ocasiões, como demonstra a autora, Le Jeune manifestou sua apreciação acerca da cooperação, do bom humor, da solidariedade, da generosidade incondicional que reinava entre os montagnais. Causava-lhe ainda forte impressão a mais completa indisponibilidade por parte de qualquer um deles de vender a própria alma ou matar um ao outro para angariar riqueza, prestígio ou posição numa forma de sociabilidade em que tais alternativas não poderiam sequer materializar-se.

Nada disso, contudo, demoveria os jesuítas de seu propósito missionário, o qual corresponderia, em tese e em suas nuances

próprias, a uma incontornável função do processo educativo, assim explicitada por Lukács (2013, p. 178)[17]: "influenciar os homens no sentido de reagirem a novas alternativas de vida [...]", devendo isto ocorrer, todavia, conforme as exigências da reprodução social.

No caso, as novas alternativas seriam aquelas consubstanciadas de modo mais imediato a partir da armadilhagem com vistas à comercialização de peles. A função do complexo educacional, por sua vez, haveria de cumprir-se por força das exigências colocadas pelo processo de reprodução de uma sociabilidade rigorosamente em transição, de uma totalidade social quase que historicamente recém-nascida para a desigualdade, de uma sociedade na qual praticamente tudo está para ser feito no que se refere ao processo de ensino-aprendizagem dos códigos anti-igualitários – a supressão da liberdade, a dominação de uns sobre os outros, particularmente do homem sobre a mulher, o binômio autoridade-obediência, o individualismo, a competição.

Le Jeune dedicou-se com fervor a esse heroico empreendimento educativo, cedo compreendendo que o sucesso de sua missão tornava imprescindíveis: a implementação do sedentarismo entre aqueles caçadores tão propensos a vaguear por rios e florestas, livres "como potros selvagens"; a aplicação de punições exemplares a homens e a mulheres, estas últimas sempre mais severamente julgadas do que os primeiros; a imposição de duras medidas disciplinares a crianças que jamais conheceram o castigo corporal; a consolidação da família nuclear patriarcal entregue à própria sorte no encargo de subsistir, reinando, no seio desta, a autoridade masculina e a fidelidade conjugal feminina.

Segundo Lee & Dale, na brilhante exposição de Leacock sobre a missão dos jesuítas, "vemos as premissas patriarcais e autoritárias dos franceses do século dezessete severamente postas à prova pelos comportamentos igualitários praticados sem distinção por homens e mulheres montagnais"[18].

Nessa brilhante exposição de Leacock referida por Lee & Dale, temos também uma infinitude de pungentes descrições sobre o

---

[17] LUKÁCS, G. **Para compreender a Ontologia do Ser Social**. Vol. II. São Paulo: Boitempo, 2013.

[18] "we see the patriarchal and authoritarian assumptions of seventeenth century Frenchmen sorely tested by the egalitarian and gender-blind behaviors of the Montagnais" (LEE & DALE, 1993, p. 37).

conteúdo do programa educacional e sobre os métodos de intervenção de Le Jeune, mais tarde substituído por Vimont, à frente da missão jesuítica no Canadá, contra o igualitarismo em todas as suas esferas. Apelando à ameaça do castigo supremo pelo desígnio de um deus uno, masculino e onipotente, a missão educativa dos jesuítas no Canadá, a exemplo do ocorrido em todo o mundo colonizado, não mediu esforços para converter os nativos aos valores da civilização cristã europeia com efeitos significativamente diversificados, fato esse que, a rigor, confirma a capacidade ontológica última do ser social de realizar escolhas entre alternativas.

Com base nas *Jesuit Relations*, Leacock pôde atestar, com efeito, que, entre as mulheres, as respostas oscilariam "entre a fervorosa concordância e a rebeldia" (p. 90). De resto, estabeleceu-se, de um modo geral, uma "crescente distância entre os montagnais catequizados, com a consequente aceitação de castigos corporais [ineditamente aplicados contra si mesmos e contra os seus!], e os não convertidos" (p. 91).

Laudas adiante em sua narrativa, após descrever um memorável incidente datado de 1633 que envolvia um menino naskapi que fora golpeado por um menino francês, como os leitores podem conferir à p. 95 do livro que têm em mãos, Leacock levanta a espantosa indagação: "Como foi possível que [entre os montagnais], apenas dez anos mais tarde, adultos estariam batendo em crianças, privando-lhes de comida e […] cometendo atos tão terríveis como jogar cinzas quentes sobre crianças e jovens?".

Remetendo-nos mais uma vez a Lukács, notemos a pertinência da resposta entabulada pela autora no que concerne às relações entre o trabalho como complexo fundante da sociabilidade e a educação como complexo por este fundado: "[…] é que os jesuítas e seus ensinamentos chegaram à Nova França um século inteiro após começar a ruir a base econômica para a cooperação inconteste, a reciprocidade e o respeito pela autonomia individual, devido à troca de peles por bens europeus" (pp. 95-96).

Pela contraface da resposta de Leacock, por assim dizer, poderia ser levantada a premissa de que um século inteiro de desenvolvimento de uma nova base econômica não teria, por si só, garantido uma plena e concomitante mudança no plano das subjetividades, acomodando-as inteiramente aos imperativos da colonização em curso? Fizera-se necessário, então, que educadores entrassem em cena com a função precípua de agir

intencionalmente sobre as consciências, influenciando homens, mulheres e crianças no sentido de – apenas dez anos mais tarde! – tomarem a decisão, com frequência angustiante, segundo Leacock, de "abrir mão de crenças e práticas tradicionais e aderir a novos códigos de conduta e a novos comprometimentos?" (p. 93).

Os *Mitos da Dominação Masculina* insinuam outra importante questão de pesquisa no campo educacional: até que ponto teria influenciado o "sucesso" dessa brutal empreitada educativa o apelo ao dogma e à moral cristã que a conduziram? Dito de outro modo, tivesse a educação ali aplicada um caráter laico, tal rapidez temporal teria encontrado lugar no ajuste das subjetividades aos imperativos do desmoronamento da economia igualitária dos montagnais-naskapi?[19]

E, ainda, uma última questão entre aquelas que poderão acorrer a pesquisadores marxistas da história da educação: em que medida, diante do resgate efetivado pela autora quanto ao caráter complexo, dinâmico e heterogêneo das sociedades igualitárias, caberia um reexame de concepções simplistas que reduzem a educação primitiva à pura imitação e ao total espontaneísmo?

Encaminhando-me para o encerramento desta apresentação, devo assinalar que, trinta anos após sua morte, resta-nos, mais do que nunca, reconhecer a relevância do legado de Leacock para o avanço de questões teórico-práticas tão vitais para a luta contra a barbárie que se agrava à medida que se aprofunda a crise do próprio capital.

---

[19] Como registra Leacock, desde Le Jeune, o projeto missionário apostava na eficácia pedagógica da retirada das crianças indígenas do seio de suas famílias, com a finalidade de catequizá-las longe do ambiente amoroso e complacente que caracterizava os bandos. Não posso, aqui, deixar de chamar a atenção para o fato de que, em continuidade à ação colonizadora dos jesuítas, foram fundados, por todo o Canadá, internatos para abrigar crianças indígenas com o aporte do Estado e com a participação de missionários de outras denominações cristãs, além do catolicismo. Objeto de gravíssimas denúncias de várias ordens, as chamadas escolas residenciais subsistiram entre 1840 até 1996, quando a última dessas escolas foi premida a fechar suas portas. Por ocasião de nossa visita ao Canadá, em agosto de 2018, encontramos em exibição no Museu dos Direitos Humanos de Winnipeg uma amostra significativa de fotografias, murais e esculturas ilustrativas dos absurdos disciplinares cometidos no interior de tais escolas. As escolas residenciais são mencionadas como um capítulo importante da chamada tragédia indígena do Canadá (Cf. a esse respeito, Tavares, 2015, in: http://www.iela.ufsc.br/povos-originarios/noticia/tragedia-indigena-no-canada).

Eventos como aquele que atormentou os *Scotsboro boys*, nove adolescentes negros injustamente acusados e presos no Alabama do início dos anos de 1930, e que tanto revoltou Eleanor ainda menina, seguem multiplicando-se com incessante violência pelas esquinas dos Estados Unidos, do Brasil, do mundo.

Quanto à opressão de gênero, as mulheres continuam, de muitas maneiras, enfrentando a suposta dominação masculina e, o que é particularmente grave, vêm sendo agredidas e mortas por homens em tal dimensão que esse fenômeno acabou por receber uma denominação própria: feminicídio[20].

Além do mais, o modelo monogâmico e patriarcal de família permanece em estado de crise profunda, despejando cotidianamente seu quinhão de desassossego e sofrimento sobre mulheres, homens e crianças de toda a humanidade.

Não obstante, reinventam-se, no atual cenário da luta de classes, racionalidades terminantemente avessas aos fundamentos históricos desses fenômenos, refutando, daí, a possibilidade do salto para além da pré-história da humanidade. E, assim, prosseguem desarmados, teórica e praticamente, os movimentos de luta, a exemplo do feminismo moderno, que, tendo se desgarrado, em larga medida, da perspectiva classista, mostra-se insuficientemente capaz de empreender o combate unitário contra o próprio sistema que produz todas as opressões e sobre elas se assenta, como advoga Leacock.

Ao final de *Being an Anthropologist*, Leacock, numa espécie de balanço de sua vida até aquele momento, realiza dois interessantes movimentos. Primeiramente, rejubila-se diante da evidência de que os quatro filhos que pôs neste mundo seriam pessoas pensantes, criativas, radicais e conscientes das desumanidades próprias do nosso sistema social. A seguir, somando-se aos autênticos revolucionários desde Marx, ratifica a convicção de que, a despeito das gigantescas dificuldades que cercariam o desmonte da ordem vigente, se a humanidade tiver que sobreviver como espécie, isso apenas será alcançado em um mundo socialista, ou seja, no seio de uma sociedade fundada na cooperação, sem dominadores ou dominados de qualquer classe, gênero ou raça.

---

[20] A expressão feminicídio – ou *femicide* no original em inglês – teria sido utilizada, pela primeira vez, por Diana Russell, no ano de 1976, por ocasião de um depoimento proferido perante o Tribunal Internacional de Crimes contra Mulheres, em Bruxelas (Cf. https://pt.wikipedia.org/wiki/Feminicidio).

Muito ainda poderia ser abordado, discutido e salientado a respeito de Leacock, sua biografia e sua obra, o que deverá ser realizado adiante por estudiosos interessados. De minha parte, resta aqui corroborar que a história do comunismo primitivo impressa na antropologia erigida por Eleanor Leacock nas pegadas de Marx e Engels vem, em última instância, lançar o diálogo vivo com a possibilidade do devir comunista da humanidade.

Susana Vasconcelos Jimenez

## Prefácio

Os artigos deste livro foram publicados ao longo de quase trinta anos. Os dois primeiros desses artigos consistiram, respectivamente, numa revisão da obra *Male and Female*, de Margaret Mead, e num registro acerca da matrilocalidade – a residência de recém-casados na casa dos pais da mulher ou perto deles – conforme ocorria entre os montagnais-naskapi, nativos canadenses da Península do Labrador, os quais, por uma grata coincidência, assumem um lugar importante nos debates antropológicos acerca do "comunismo primitivo". Essas duas matérias servem para ilustrar a dupla base do meu entendimento de que a dominação masculina não é um fato, mas um mito: minha própria experiência, que representa a base pessoal/política, e minha investigação sobre a experiência de outros, ou a base científica. Apesar da constante reafirmação da assertiva de que, por razões biológicas ou psicossociais, as mulheres têm sido subservientes aos homens, tanto minha experiência direta quanto meus estudos transculturais continuam a convencer-me do contrário.

Minha revisão crítica do livro de Mead reflete a revolta de uma jovem mulher que combinava a maternidade à atividade profissional como antropóloga e ativista política radical. Numa visão retrospectiva, torna-se difícil precisar qual era minha compreensão àquela época, mas um ponto era claro para mim: meus principais problemas advinham de dificuldades práticas no sentido de dar conta de uma tripla tarefa, agravada pela renda precária que eu obtinha e que posso, com razão, atribuir à minha condição de mulher. Tais problemas não provinham do meu fracasso de "me aceitar como mulher", ao contrário do que sugeriam estudos a respeito da questão. A própria Mead, quando jovem, fora pioneira na pesquisa de campo sobre o sexo feminino, tendo escrito um trabalho clássico sobre o padrão cultural dos papéis sexuais, padrão esse que poderia ser utilizado para rebater escritos neofreudianos acerca da passividade essencial das mulheres. Entretanto, na atmosfera reacionária dos anos de 1950, lá estava Mead discutindo, como um dado universal, a premissa de que machos são, por sua própria natureza, "ativos", enquanto fêmeas, em função de sua condição de procriadoras, são – ou deveriam ser (uma distinção usualmente imprecisa) – "passivas".

Minha experiência de vida tornou-me ciente de quão estereotipada é a noção de uma feminilidade "passiva" por natureza. Quando criança, eu aceitava como natural o fato de minha mãe tomar para si a realização de qualquer tarefa que se fizesse necessária. E, ao crescer, vivendo alternadamente em uma antiga fazenda e no bairro de Greenwich Village, em Nova York, aprendi, sem ter consciência disso, que as mulheres escolhem até que ponto desejam ir para acomodar-se aos homens e adotar formas socialmente aceitas (i. e., "passivas") de resolver as coisas. Entretanto, até onde consigo lembrar-me, a importância social de ser menos "ativa" apenas tornou-se decisivamente explícita para mim ao ouvir minhas colegas do ensino médio e da universidade discutindo as regras básicas para se "arranjar" um homem. Elas não me persuadiram. Com efeito, tornei-me mais consciente de mim como uma pessoa rebelde; na universidade, eduquei-me acerca dessas questões juntando-me aos dissidentes, de ideias afins às minhas, em atividades radicais e estudos extracurriculares sobre a literatura marxista. Mais tarde, já com quatro crianças pequenas, poderia ocorrer de eu desfrutar com meus colegas, até o último instante possível, um bom drinque de fim de tarde; então, apressava-me para apanhar o metrô, passar no mercado para comprar o que coubesse em uma única sacola, correr para casa, dispensar a cuidadora das crianças, organizar um pouco a casa, oferecer algo que acalmasse as crianças famintas e começar a preparar o jantar (meu marido, produtor cinematográfico, ajudava, mas, frequentemente, viajava a trabalho ou chegava tarde em casa). Pensando em meus colegas de trabalho do sexo masculino, que conversavam sem pressa, alguns telefonando apologeticamente às esposas, depois seguindo para casa, para encontrar o jantar pronto, eu resmungava: "Então, eu é que sou a *passiva*, enquanto *eles* são os *ativos*? *Humm!*"

Sem dúvida, eu tinha plena consciência de que os argumentos vigentes acerca das predisposições das mulheres deveriam ser interpretados em um tom mais requintado. Sabedora de que tais argumentos, no limite, refletiam os vãos desejos dos poderosos, não me seduzi facilmente. Anos mais tarde, junto à amiga e colega Connie Sutton, ministrei um seminário intitulado *Power, Oppression, and Styles of Thought*. Nesse seminário, exploramos as características que teóricos ocidentais, representantes de nações, classes e sexo em posição de relativa superioridade, têm atribuído aos seus inferiores em escala social, sejam estes povos colonizados ("primitivos"), pessoas de cor, trabalhadores ou mulheres. A

semelhança dos temas é impressionante, embora os termos possam variar. Ao lado do comportamento desprovido de responsabilidade, planejamento, lógica e racionalidade, aparecem, inevitavelmente, a dependência e a passividade. Qualquer que seja a fonte precisa de tais formulações por parte de pensadores individuais – um problema em si mesmo digno de nota –, a mensagem social transmitida àqueles acima ou abaixo deles é clara: ignore o curso da história que prova o contrário e passe a admitir que aqueles que sofrem opressão assim padecem porque não teriam habilidade, intenção ou desejo de se rebelar.

Entretanto, saber que a suposta "passividade" feminina representa não mais que um dentre os muitos pretextos para explicar a opressão das mulheres abarca somente parte do mito da dominação masculina: a subordinação das mulheres ocorreria em função de sua biologia ou psicologia. Além disso, minha experiência pessoal pode ter informado meu entendimento, mas nada provou para qualquer outra pessoa. A outra parte do mito diz respeito à universalidade, uma questão empírica que exige ser pesquisada. Os resultados de meu próprio estudo são apresentados nas páginas seguintes que atribuem especial atenção à relação de igualdade entre os sexos dentre os montagnais-naskapi. Eu apontei anteriormente que meu artigo sobre matrilocalidade representa um elemento básico da minha reflexão. A instituição dessa matrilocalidade indica, de modo geral, um elevado status conferido às mulheres, mas esta não é, por si mesma, a razão pela qual este dado fazia-se importante para mim. A razão essencial consistiu na minha inesperada descoberta dessa prática, em contraponto a uma afirmação explícita emitida por uma autoridade que gozava do meu respeito e que possuía grande relevância para mim, uma jovem mulher, cuja pesquisa caminhava, de inúmeras formas, na contramão da antropologia estabelecida.

Como estudante, eu aceitara a afirmação de Julian Steward de que as sociedades organizadas em bandos eram predominantemente patrilocais (com recém-casados residindo perto dos parentes do marido) e de que um homem caçava melhor em uma região por ele conhecida desde a infância. Eu tinha boas razões para respeitar Steward, que chegou à Universidade de Columbia quando eu trabalhava em minha tese de doutorado. Na atmosfera extremamente marcada pelo "particularismo histórico" do seu tempo, Steward foi um dos poucos antropólogos a defender a possibilidade quanto à definição de tendências "evolutivas" gerais subjacentes à singularidade da história cultural

de cada povo. De fato, eu havia associado Steward ao grupo patrilocal em um artigo sobre *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*[1], de Frederick Engels, que escrevi à época – o qual, por sorte, não consegui publicar. Entretanto, como parte de minha pesquisa sobre o uso da terra no Labrador, tópico de minha tese, coletei informações genealógicas levantadas por todos os membros do grupo com o qual eu estava trabalhando. Para minha surpresa, o material revelou que a matrilocalidade foi a forma primária de residência pós-nupcial no passado recente, tendo mudado, porém, no tempo de minha pesquisa de campo, para a patrilocalidade.

O problema da distorção científica era, para mim, suficientemente familiar. Minhas anotações do tempo de faculdade são tracejadas com pontos de interrogação e de exclamação em passagens que traduziam ideias importantes transmitidas por professores no que tange a similaridades econômicas e sociais entre culturas de diferentes partes do mundo, similaridades essas que, a meu ver, apoiavam a hipótese quanto à evolução social que esses mesmos professores criticavam. De todo modo, tratava-se da minha interpretação contra a deles. Uma questão inteiramente diferente foi descobrir dados brutos sobre o assunto – os quais eu não procurava nem esperava encontrar – que contradiziam diretamente o que eu julgava ser uma interpretação razoável acerca da prioridade masculina na organização social.

A residência patrilocal não significava automaticamente a dominação masculina entre os montagnais-naskapi, como atestaram os registros dos jesuítas, datados do século dezessete, sobre o poder e a independência das mulheres. De toda feita, eu sabia que os conflitos em torno da residência pós-marital revelam uma faceta dos embates entre os sexos, quando as relações igualitárias encontram-se em processo de enfraquecimento. Aqui, então, temos um exemplo primordial de mudanças introduzidas na organização social e na autonomia das mulheres quando uma sociedade igualitária foi transformada pela colonização e pela influência combinada dos missionários e mercadores. Sobre essa base, nunca mais pude aceitar assertivas aparentemente razoáveis e bem conceituadas acerca da suposta subserviência das mulheres em relação aos homens em sociedades igualitárias. E, sucessivamente, o reexame cuidadoso dos dados e das circunstâncias sob as quais eles foram coletados comprovou que eu estava certa: indicações afetas à dominação masculina deviam-se (1) aos efeitos da colonização e/ou ao envolvimento com relações

de mercado em uma sociedade previamente igualitária (p. ex., pp. 133-182); (2) ao concomitante desenvolvimento da desigualdade em uma sociedade comumente referida, nos escritos antropológicos, como um sistema de *ranking*, quando o comércio encoraja a especialização do trabalho ao mesmo tempo que a produção para a troca acompanha a produção para o uso, minando, por conseguinte, a economia coletiva sobre a qual as relações igualitárias se fundamentam (p. ex., pp. 183-194); ou (3) a problemas decorrentes de interpretações de dados à luz de conceitos e pressupostos ocidentais (p. ex., pp. 222-241).

Os textos desta coletânea, em sua maioria, foram escritos na última década como uma resposta ao interesse generalizado acerca do status transcultural das mulheres, resultante de demandas renovadas por equidade. A datação desses textos coloca-se também, em parte, em função da minha história no que toca à questão do emprego. Passaram-se quinze anos após a obtenção do meu doutorado (Ph.D) até que eu obtivesse um emprego acadêmico de tempo integral que me garantisse a liberdade de escolher minhas áreas de investigação. Antes disso, uma boa parte de meus escritos esteve relacionada a vários projetos com os quais trabalhei, projetos esses que vieram a denominar-se antropologia urbana aplicada. Tais projetos incluem um estudo interdisciplinar de larga escala voltado para a doença mental em nossa sociedade (Leacock, 1957; 1961); um estudo acerca dos esforços de uma comunidade para neutralizar uma "crise" imobiliária que irrompeu quando negros mudaram-se para um subúrbio de população branca no nordeste de Nova Jersey (Leacock, Deutsch e Fishman, 1965); e outro estudo de longo prazo focado na escola urbana, conduzido pelo Bank Street College of Education. Por último, assumi a responsabilidade de analisar as próprias salas de aulas e, junto a um grupo de colaboradores, comparar escolas em bairros de população branca e negra, de renda média e baixa (Leacock, 1963; 1969b; 1970).

Durante esses anos, a atividade política continuou a mostrar-se de suma importância no sentido de ajudar-me, tanto pessoal como teoricamente, a manter os pés no chão. Meu envolvimento em lutas por condições iguais de escolaridade não me deixaria esquecer, como os acadêmicos tendem a fazê-lo (se é que algum dia chegaram a apreender tal evidência), que a opressão e a exploração de sexo, raça e classe são fundamentais no mundo contemporâneo e que teorias que ignoram essa realidade são carentes de significado, quando não, francamente danosas.

Indignada mediante os ataques contra crianças negras e filhas da classe trabalhadora, enquadradas nos termos de uma "cultura da pobreza" como responsáveis pelo baixo rendimento escolar, subemprego e desemprego, organizei um simpósio no contexto da reunião da Associação Antropológica Americana, posteriormente reunindo, na forma de um livro, os trabalhos ali apresentados (Leacock, 1971b). Escrevi, ainda, algo do meu entendimento sobre nativos norte-americanos na Introdução de um livro que coeditei, livro este destinado a posicioná-los diretamente no contexto dos últimos duzentos a quinhentos anos de enfrentamento da colonização (Leacock e Lurie, 197la).

O engajamento em diversas tentativas de neutralizar a discriminação e a opressão também me ajudou a definir – ainda que jamais com sucesso absoluto – a linha fronteiriça entre aqueles problemas engendrados socialmente, os quais estruturam e restringem nosso leque de opções, e aqueles gerados no plano pessoal, que me impediam de agir tão eficientemente quanto possível no esforço de superá-los. E o mais importante é que tal atividade permitia-me trabalhar com mulheres negras, que, em suas próprias peles, negavam as alternativas estereotipadas que a mídia constantemente aplica às mulheres em nossa sociedade: ser forte, segura, capaz de tomar iniciativas; ou ser "feminina", atenciosa e maternal. Como herdeiras de sua história cultural, as mulheres negras que conheci combinavam, em sua maior parte, características tidas como mutuamente excludentes pelas ideologias da supremacia masculina. Por outro lado, eu já aprendera que os homens montagnais-naskapi, conquanto fortes e decididos, também se mostravam, quando a situação assim o exigia, sensíveis e maternais, características definidas como "femininas" nos moldes de nossa cultura.

Ao longo dos mesmos quinze anos, consegui tempo para, a duras penas, escrever, entre outras coisas, a introdução à *Sociedade Antiga*[2], de Lewis Henry Morgan, incluída neste volume, e a introdução à obra *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado,* de Engels. Meu propósito era avaliar os pontos básicos dessas duas obras à luz dos dados reunidos em grande quantidade pelos antropólogos profissionais deste século [XX]. Dois dos textos publicados no presente volume – *Classe, Mercadoria e o Status das Mulheres*[3] e *Mulheres em Sociedades Igualitárias* – dão seguimento explícito à formulação de Engels e tratam da estrutura das relações em sociedades anteriores ao advento de classes sociais e do

desenvolvimento interligado da produção de mercadorias e da exploração de sexo e classe.

Enquanto atuava no campo da antropologia urbana aplicada, assumi trabalhos de tempo parcial como professora, usualmente no turno da noite. Embora tais empregos fossem grosseiramente mal pagos, encontrei tempo para tal tarefa porque ensinar permitia-me sintetizar e testar minhas próprias reflexões. Além disso, eu desejava manter um ponto de apoio na antropologia como uma disciplina acadêmica. Em meados dos anos de 1960, esse esforço extra foi recompensado quando meu contrato noturno no Instituto Politécnico de Brooklyn converteu-se em uma nomeação de tempo integral. Em 1972, após um ano sabático dedicado ao estudo de escolas rurais e urbanas em Zâmbia (Leacock, 1972; 1973; 1977; 1980), fui convidada para assumir a chefia do Departamento de Antropologia no City College de Nova York. Eu credito ao movimento de mulheres o fato de ter sido selecionada como uma dos três candidatos a esta posição. Com efeito, àquela época, não havia qualquer possibilidade de apenas homens serem entrevistados pela comissão de seleção do dito departamento.

Nos últimos anos, intensificaram-se os convites para falar ou escrever sobre o tema relativo às mulheres. Particularmente, tenho sido chamada a refutar um ou outro argumento que favorece a subordinação universal das mulheres. De vez em quando, editores têm me abordado para que eu escreva um livro sobre mulheres numa perspectiva transcultural. Na verdade, eu quase cheguei a fechar um contrato com um editor, quando este, em uma das manobras canibalísticas do mercado, foi engolido por uma empresa concorrente e, assim, minhas negociações findaram por perder-se no processo. Entendi, então, que, de fato, eu já havia escrito um livro, uma vez que meus artigos se dividem naturalmente em três categorias. A primeira consiste em meu trabalho sobre os montagnais-naskapi e sua história recente como uma sociedade igualitária que se defrontava com as exigências da colonização. A segunda concerne à evolução social e à hipótese levantada por Engels de que a opressão das mulheres desenvolveu-se como um processo histórico em conjunção com a emergência das desigualdades de classe. A terceira inclui refutações aos argumentos contemporâneos de que a dominação masculina seria universal e, quem sabe, inevitável na sociedade humana. Para a introdução e a conclusão, escolhi textos que enfatizam o significado político de enunciados acerca das relações mulher-

homem em sociedades pré-capitalistas. A meu ver, o impacto ideológico de argumentos que afirmam a fatal dominação masculina atua de duas maneiras no sentido de constranger as mulheres em seus esforços de organizar-se efetivamente contra a opressão. Em primeiro lugar, esses argumentos desencorajam a formulação de objetivos claros e somam-se às dificuldades para se mobilizar energias voltadas a atividades para além da vida cotidiana das mulheres. De maior gravidade, contudo, é o fato de apartar as mulheres das outras lutas, num tempo em que se faz criticamente importante a organização em torno de programas que unifiquem as batalhas contra a opressão de sexo àquelas de raça e de classe.

Eu fiz apenas breves alterações nos textos. Na maioria dos casos, suprimi certas partes para evitar repetição; ocasionalmente, aprimorei uma formulação ou editei alguma expressão antropológica que soava depreciativa (como, por exemplo, a designação "simples" para referir-se a povos com tecnologias fundadas em ferramentas de pedra, um termo que poderia passar a impressão de que a vida sociocultural desses povos não tivesse sido complexa e variada). Deletei dos textos anteriores todas as referências ao vocábulo "homem" quando este incluía ambos, a mulher e o homem. De início, evitar o uso genérico de "homem" em meus escritos pareceu-me um exercício desajeitado e artificial. Entretanto, logo compreendi que recorrer a um referente desumanizador para aludir-se a pessoas que são, em todas as sociedades, explicitamente, mulher ou homem incentiva uma forma negligente de pensar, permitindo o simplismo e a abstração em lugar da rigorosa atenção devida às ambiguidades e às contradições das realidades sociais.

Estudantes e colegas mais jovens frequentemente perguntavam-me em que medida os antropólogos seniores influenciavam meu pensamento. Eu estudei com Gladys Reichard, em Barnard, e com Gene Weltfish e Marian Smith, em Columbia. Ruth Benedict trabalhava para o Office of War Information, em Washington, D. C., durante a Segunda Grande Guerra, enquanto eu frequentava a Universidade de Columbia. Mais tarde, porém, em preparação para meus exames, eu pude assistir ao seu curso sobre personalidade e cultura. Tive a sorte, ainda, de conhecer Margaret Mead, assim como Ruth Bunzel, Rhoda Metraux, entre outras, através dos *European Research Seminars* ou, simplesmente, como parte da comunidade antropológica da cidade de Nova York.

Quando indagada se conhecia algumas autoras que teriam me levado a questionar as premissas generalizadas acerca da subordinação universal das mulheres, ou se trabalhava sob a influência de qualquer uma delas, eu costumava responder com uma simples negativa. No meu primeiro ano como estudante de antropologia em Radcliffe, eu punha em causa o "particularismo histórico" então abraçado por ambos, mulheres e homens, do campo da antropologia. Eu questionava a premissa implícita, quando não a assertiva explícita, de que as tendências evolucionárias históricas no que toca à posição das mulheres e a outras importantes instituições na sociedade, conforme esboçadas por Lewis Henry Morgan, seriam desprovidas de sentido (a existência do trabalho de Engels sobre esse mesmo assunto era, então, muito pouco reconhecida). Eu não contava com docentes do sexo feminino àquela época. O corpo docente da área de antropologia de Harvard que ministrava cursos para estudantes de Radcliffe era inteiramente constituído de homens (as aulas eram, contudo, segregadas por sexo). Eu me recordo que resmungava para mim mesma com alguma teimosa complacência quando Alfred Tozzer, um cavalheiro da velha escola, declarou, sem rodeios, à sua classe em Radcliffe que mulheres não eram bem-vindas ao campo da antropologia, advertindo que estas não deveriam planejar uma carreira na área, a menos que fossem financeiramente independentes, uma vez que não haveria empregos disponíveis para elas.

Um tanto constrangida, devo admitir que me ressenti ao deparar-me com o departamento de uma única mulher que encontrei em Barnard, em 1942, quando, recém-casada e com o marido prestes a ingressar no exército, regressei para casa na Cidade de Nova York. Após o convívio com uma variedade de docentes em Radcliffe, decepcionou-me o fato de encontrar-me restrita apenas à Gladys Reichard. Lembro-me de que, ao conhecê-la, uma das primeiras perguntas que lhe fiz foi se eu poderia realizar cursos na Universidade de Columbia. Nos anos seguintes, tornei-me muito crítica em relação tanto às professoras quanto aos professores. Na verdade, provavelmente ainda mais crítica com relação às primeiras, uma vez que, em um nível que eu ainda não consegui definir claramente, eu esperava mais – ou, pelo menos, desejava mais – da parte delas. Deriva daí a raiva expressa acima em relação à Mead. Eu posso ser culpabilizada facilmente por iniciar estas observações introdutórias tecendo críticas a uma mulher que muito tem feito por outras mulheres tanto

diretamente, através da mão amiga sempre estendida, quanto, de um modo geral, por meio da decisiva importância de sua estatura profissional. De todo modo, foi precisamente devido ao que ela representava e ao que ela fez que eu me senti indignada quando Mead contradisse as implicações de seu próprio trabalho anterior, seguindo adiante com uma ideologia que rebaixava as mulheres.

Olhando para trás, contudo, vejo claramente que o fato de ter conhecido as mulheres que atravessaram meu caminho fortaleceu eu mim tanto o *insight* quanto a necessária segurança para desafiar os truísmos antropológicos concernentes aos papéis sociais das mulheres. Embora Gladys Reichard não abordasse a questão das mulheres em sala de aula, pelo menos à época em que eu frequentava Barnard, fez, para mim, uma diferença digna de nota ter trabalhado de perto com uma pessoa que escrevera em sua tese:

> Na tribo navajo, restrições ao desempenho nunca são estabelecidas com base no sexo, mas tão somente na habilidade. Economicamente, socialmente, religiosamente e politicamente, as mulheres situam-se no mesmo nível que os homens, e o fato de que um número menor de mulheres do que de homens conhece os cânticos ou de que as mulheres não têm voz nos assuntos políticos modernos – ou apenas exercem, nesses assuntos, uma influência indireta – deve-se à infiltração da ideologia branca (Reichard, 1928: 54).

Ruth Benedict tampouco tratava da questão da mulher em suas aulas, mas ela teve o cuidado de apresentar conteúdos que contradiziam estereótipos acerca de papéis sexuais na sociedade. Recordo-me de sua descrição sobre as mulheres burmese, que eficientemente realizavam suas compras no mercado, ao mesmo tempo que se referiam poeticamente a um amante que se arrumara com apuro para agradar-lhes, como "uma florzinha que eu uso no cabelo".

Refletindo sobre isso hoje, dou-me conta de que o fato mais importante a respeito das mulheres seniores que eu conheci, em sua maioria discípulas de Franz Boas, foi que, na Cidade de Nova York, elas acabaram por formar um contingente de reforço mútuo. Elas não se encontravam isoladas em departamentos praticamente dominados por homens, tampouco eram constrangidas a deixar por menos seus interesses e suas capacidades como mulheres que, em nossa cultura, são socializadas de acordo com princípios, de um modo geral, mais humanistas, se comparadas aos homens. Sempre senti prevalecer, na antropologia, uma ordem hierárquica menos rígida, além de um menor grau de vaidade e exibicionismo quanto ao mercado acadêmico, em comparação com o que ocorre na maioria das outras disciplinas, mesmo que os estudantes não me

deixem esquecer de que ainda haveria muito a melhorar nesse sentido. Essas mulheres expressavam, uniformemente, um elevado grau de interesse e consideração pelos alunos como indivíduos e – embora não de maneira óbvia – revelavam desdém quanto à competição acadêmica exacerbada.

Foi maravilhoso conhecer Ruth Benedict, mesmo que por um breve espaço de tempo antes de sua morte, testemunhando seu humanismo acolhedor e desfrutando o respeito e até mesmo o afeto que ela oferecia aos alunos. Lembro-me de um amigo que trabalhou com ela em Washington comentando, com alguma surpresa, que Benedict gostava genuinamente de pessoas mais jovens e as considerava amigas. A implicação ali não declarada é que uma pessoa de sua estatura usualmente daria mais importância à questão do status. Percebo, agora, que eu estava tão certa de sua simplicidade que me surpreendi diante da surpresa do meu amigo.

Marian Smith, da Universidade de Columbia, colocava-se prontamente disponível aos estudantes, e Margaret Mead rompeu, de maneira decisiva, a distância formal geralmente mantida entre professores e alunos, promovendo *open houses* verdadeiramente abertas. Nós sabíamos que se levássemos uma pessoa de "pouca importância" para conhecê-la, ela não se limitaria a um mero cumprimento superficial, mas prestaria a essa pessoa sua atenção mais cordial e sincera. No curso de sua vida profissional, Mead confrontou os padrões hierárquicos que assolam o mundo acadêmico, em que uns tiram desforra dos que se encontram em um status abaixo, enquanto, ao mesmo tempo, competem com aqueles do mesmo nível e bajulam os que estão acima. Ela não apenas gostava de ajudar às pessoas e aprender com elas, mas também sabia quão sólido e duradouro é o alicerce profissional construído sobre essa prática. Esse fato impressionou-me sobremaneira quando contrastei o estilo pessoal de Mead com aquele adotado pelos profissionais no ambiente em que eu me encontrava trabalhando – um hospital, onde os padrões hierárquicos de nossa cultura não apenas são institucionalizados, mas virtualmente parodiados.

Fui influenciada ainda pelo estilo de condução da sala de aula por parte de mulheres com quem estudei. Como estudante, desapreciava o modo de ensinar, aparentemente casual e desorganizado, de Gladys Reichard, como também me incomodava a distância entre essa postura e o método de exposições formais com o qual eu me acostumara em Harvard. Por

outro lado, percebo que me apropriei mais do seu estilo do que daquele adotado por outras professoras – sem dúvida, para o desconforto ocasional dos meus alunos. Forma e conteúdo estão interligados. Com Reichard, aprendi a buscar o padrão, em seus próprios termos, do sistema simbólico de outra cultura. Um trabalho final sobre a filosofia dos cheyennes e dos arapaho, no curso de mestrado, evoluiu para um ensaio (1946), ao qual eu recorro no artigo abaixo produzido com June Nash, em que criticamos a estrutura simbólica que Lévi-Strauss impõe a toda a humanidade. Com efeito, o trabalho de Reichard (1950) sobre o simbolismo navajo vem passando despercebido por demasiado tempo; asseguro, contudo, que, em breve, esse trabalho receberá o devido reconhecimento.

A pessoa com a qual mantenho maior proximidade em meu trabalho é, todavia, Gene Weltfish. Com ela aprendi em muitas dimensões. De fato, ela estabeleceu um exemplo decisivo, ajudando-me a atravessar a pós-graduação e a manter aquela postura diante do ato de aprender que muitos jovens perdem: o conhecimento sobre a sociedade, por mais interessante que possa ser em si mesmo, é insignificante caso não seja disponibilizado como uma ferramenta, ou uma arma, nas mãos daquelas pessoas que tentam arrancar o controle de suas vidas do domínio dos poderosos e avançar na direção de um mundo cooperativo e pacífico.

Pelas mãos de Weltfish, a linguística tornava-se mais que um fascinante objeto de análise. Constituía-se também uma habilidade prática que poderia ser usada para construir empatia e comunicação. Após um semestre com ela, eu era capaz de registrar foneticamente os mitos dos montagnais-naskapi não apenas para debruçar-me sobre tais registros com um intérprete ou dicionário, mas também para transcrever as primeiras versões da literatura desses povos em sua própria língua e, assim, as pessoas com quem eu trabalhava puderam, pela primeira vez, ler suas histórias. Foi Weltfish, numa aula sobre a África, quem primeiro chamou minha atenção para o colonialismo como uma realidade histórica básica na vida dos povos estudados pelos antropólogos. Seus comentários sobre minha tese de doutorado acerca do impacto que o comércio de peles exercera sobre os montagnais-naskapi foram os mais convincentes que eu já recebi. Avessa a um tratamento indulgente, ela me advertiu que eu não deveria cair na armadilha de apresentar os montagnais-naskapi como meras vítimas passivas, mas como um povo que estava enfrentando novas situações ou

delas tentando tirar proveito. Recentemente, fui convidada, como professora visitante, a apresentar um seminário de minha escolha. Após alguma cogitação, cheguei ao tópico "a teoria antropológica e as questões contemporâneas". O curso foi sucessor, aproximadamente trinta e cinco anos mais tarde, daquele que realizei com Gene Weltfish sobre "a antropologia e os problemas sociais contemporâneos".

Hoje os papéis se inverteram e eu aprendo não somente com meus associados mais próximos, mas também com meus alunos e seus colegas. Há um novo contingente em Nova York e, não obstante algumas das mulheres seniores tenham sido importantes em estabelecê-la, a *New York Women's Anthropology Conference, Inc.*, em acordo com o espírito dos tempos, encontra-se largamente nas mãos de mulheres jovens. Este é um dentre muitos grupos, formais ou informais, que – mais uma vez no espírito dos tempos – avaliam criticamente que a ciência social, em ambos os níveis, teórico e empírico, encontra-se corroída por distorções baseadas em sexo, classe e raça. Foi como parte dessa revisão crítica e das questões que têm sido levantadas nesse escopo que escrevemos a maioria dos artigos que compõem este livro.

# 1. Introdução: Engels e a História da Opressão das Mulheres

Neste artigo, parto da premissa de que o constante alijamento da posição da mulher com relação ao núcleo central da análise social, como um "e", "mas", ou "contudo", leva necessariamente a contínuas distorções. Isso ocorre pelo simples fato de que as mulheres constituem a metade da humanidade. O ponto que eu desejo levantar, em contrapartida, é que o tratamento acerca do "papel da mulher" como algo isolado esconde a realidade da família como uma unidade econômica, uma instituição tão crucial para a continuidade da exploração dos trabalhadores (do sexo masculino) como para a opressão das mulheres. Compreender essa forma de família e suas origens é fundamental para a interpretação da estrutura social, passada e presente, como também para entender como lutar até alcançar a vitória pelo direito de todas as pessoas do mundo a tomar decisões a respeito do seu futuro. Relegar os modelos de família a questões secundárias afetas ao "papel da mulher" tem obstruído nossos esforços no sentido de compreender as origens da sociedade de classes, a dinâmica de sua perpetuação e a forma de sua negação absoluta.

O mesmo pode ser dito em relação à opressão racial e nacional, o que também tem sido relegado ao status de questões secundárias na análise marxista contemporânea, com severas consequências teóricas e políticas. Antes de desenvolver minha ideia central concernente às formas de família e sua relevância para a interpretação da história, devo abrir um breve parêntese para revisitar esse problema.

Como apontou Marx, foi a expansão do mercado europeu até configurar-se como um mercado mundial que transformou a

---

Este ensaio foi publicado anteriormente em *Women Cross-Culturally. Change and Challenge*. Ruby Rohrlich-Leavitt, ed. The Hague: Mouton, 1979. Sofreu pequenas reduções para evitar repetição e está aqui republicado sob permissão.

Europa mercantil em uma Europa capitalista. Ao longo de sua história, o capitalismo tem sido inseparável da brutalidade racial e da opressão nacional. Ainda assim, poucos estudiosos ocidentais tomam para si a tarefa de explorar todas as ramificações resultantes dessa conexão. Marx desvelou o mistério da produção de mercadorias e do fetichismo do direito; ele revelou o processo pelo qual as relações diretas entre as pessoas, à medida que trabalham para produzir e trocar os bens então consumidos, são transformadas pela emergência da produção de mercadoria para o lucro, de modo que o próprio trabalho das pessoas torna-se uma força alienada contra elas. Em outras palavras, Marx analisou a natureza da exploração como um princípio, mais ainda, como um princípio sem cor, raça ou sexo.

Todavia, no curso dos fracassos e confusões organizacionais dos países capitalistas avançados, a exploração passou a ser definida como algo essencialmente relativo aos brancos e aos homens. Seduzidos pelo estratagema dividir-para-dominar, gerado de modo constante pela competitividade inerente à estrutura capitalista e conscientemente reiterado pelos vassalos dos poderosos, estudiosos e pretensos revolucionários brancos e machos foram subornados pelo deplorável envolvimento com opressões pessoais e patéticas e, perplexos, passaram a analisar a sociedade à sua própria imagem, aí incluída a própria natureza da exploração. O poder unificador do conceito foi destruído por seu enrijecimento na forma de um dogma de perniciosa dicotomização, com a exploração do trabalhador do sexo masculino, industrial e branco posta em contraposição ao complexo de explorações e à opressão cruel que recai sobre os que não são homens ou brancos.

A separação teórica entre a exploração de classe e outras formas de opressão contribuiu para o trágico enfraquecimento de um movimento socialista revolucionário nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial. Revolucionários negros foram forçados a dividir-se em dois, dicotomizando a opressão de seu povo, formalmente declarando que sua exploração como trabalhadores era mais fundamental do que sua opressão como negros. Desse modo, a fúria peculiar e poderosa do povo negro foi definida como inerentemente contrarrevolucionária. Recordo-me de uma companheira negra afirmando, anos atrás: "Pouco me importa o que digam, *em primeiro lugar*, eu sou uma Negra [*black* era, então, um termo abusivo], *em segundo lugar*, eu sou trabalhadora". Sua terceira identidade, que se soma poderosamente à totalidade de sua

opressão, por conseguinte a seu potencial revolucionário, ou seja, sua condição de mulher, não foi sequer mencionada, tão submersa então se encontrava tal identidade no contexto das idiotices de uma politiquice organizacional teoricamente estéril. Contrapor a opressão nacional ou racial à exploração de classe não passa de um vão empreendimento sociológico; não condiz com a análise marxista. O fato de que pessoas de cor – em um número ínfimo – atravessam diferentes cortes de classe tem confundido nosso pensamento à medida que somos metafísicos e não dialéticos. Exploração de classe e opressão racial e nacional constituem uma unidade, pois assenta-se nessa junção a vitória das relações capitalistas.

Prosseguindo nessa linha de pensamento crítico em um contexto mais acadêmico, consideremos até que ponto a história dos Estados Unidos tem sido escrita como uma história de homens brancos. A contribuição da esquerda tem se dado, principalmente, no sentido de acentuar que a experiência negra deve ser aí adicionada. Recentemente, alguns índios americanos e, agora, também mulheres estão sendo acrescentados – como se simplesmente se tratasse de ajuntar esses elementos extras para formar um todo, quando, a rigor, trata-se de uma questão a ser repensada a fundo. Consideremos também como a história do desenvolvimento capitalista tem sido escrita como se fora inteiramente branca, derivada quase totalmente dos processos internos europeus. Relações com a África, a Ásia e o Novo Mundo foram vistas como acessórias, como um bônus sem importância, até muito tarde, ou seja, até que desencadeassem a explosão imperialista final na Europa. É certo que a capital inglesa, que tornou possível a industrialização, resultou, em sua maior parte, do comércio triangular envolvendo escravos, rum e açúcar (produzido nos engenhos de açúcar das plantações do Caribe que serviram de modelo para as fábricas europeias), porém o significado desse fato foi esquecido. W. E. B. DuBois e Eric Williams são respeitosamente saudados, mas o trabalho que realizaram é ignorado ou tido como sobrestimado (DuBois, 1946; Williams, 1944). É como se a vitória das relações burguesas de mercado sobre o feudalismo e a "libertação" dos trabalhadores para venderem sua força de trabalho tivessem sua origem, em larga medida, em desenvolvimentos europeus internos, envolvendo apenas homens brancos. De fato, foi a união da exploração de classe, raça e nação e a opressão em escala mundial que tornou possível o triunfo da burguesia europeia. Essa realidade tornou-se

dolorosamente flagrante para Toussaint L'Ouverture quando ele tentou sem sucesso conquistar apoio para libertar o Haiti da burguesia revolucionária francesa, como tão magistralmente relata C. L. R. James (1963).

Argumenta-se, por vezes, que as opressões racial e nacional não seriam, em princípio, essenciais à vitória das relações capitalistas. Trata-se de um argumento estéril, uma vez que essas opressões *estiveram* historicamente juntas. É verdade que não passou de um acidente no plano da diferenciação física humana o fato de a Europa peninsular ter sido habitada por um povo que perdera muito da melanina em sua pele, do mesmo modo que significou um acidente geográfico que uma área com muitos portos e canais, carvão e ferro relativamente disponíveis tenha tornado possível o início da industrialização, uma vez que a região alcançara o velho mundo urbano. Em outro planeta, as coisas poderiam ter ocorrido de forma diferente. Em nosso planeta, contudo, ao tornar-se conveniente para energéticos mercadores arrancar elevados lucros de trabalhadores outros que não aqueles de sua própria nação, a cor ofereceu uma desculpa mais que conveniente. A primeira razão para a escravidão foi religiosa, uma vez que conflitos econômicos na Europa foram, por tanto tempo, travados em termos religiosos. "Infiéis" eram escravos naturais. Essa lógica não perdurou, tendo em vista que infiéis poderiam facilmente converter-se, ao menos nominalmente, quando isso fosse do seu interesse. A cor, uma elaboração do "fardo do homem branco", tornou-se, daí, uma desculpa para a captura, o saque e a escravização dos não-europeus. O racismo serviu e serve ainda poderosamente para dividir os trabalhadores do mundo. O racismo também desconcerta os estudiosos. Fosse a humanidade inteiramente "branca" ou inteiramente "negra", seria a história inicial da opressão no Terceiro Mundo considerada, de algum modo, apartada ou simplesmente suplementar à exploração dos trabalhadores ocidentais?

Creio ter desenvolvido suficientemente minha ideia. Atualmente, cientistas sociais marxistas e revolucionários da América Latina e da África estão começando a esclarecer essas questões. Em nossos dias, muitos reconhecem ser crucial distinguir verdadeiras e falsas oposições ao aderir à luta do povo em todo o mundo para enterrar a sociedade de classes antes que esta enterre todos nós. O ponto que quero aqui demarcar é que tudo isso é verdadeiro quando se trata da opressão das mulheres. E, ainda, a opressão de sexo é mais antiga, remontando não só ao surgimento

das relações capitalistas de classe, mas às próprias origens da classe social.

Em consonância com o caráter casual das fronteiras disciplinares, conforme estas se tornaram definidas no século dezenove, a tarefa de analisar a natureza e a origem da opressão das mulheres coube aos antropólogos. Eu não posso afirmar que estivemos à altura dessa empreitada. A visão hoje dominante é a de que as mulheres têm sido sempre, em algum grau, oprimidas – o termo usual é "dominadas" – pelos homens, porque os homens são mais fortes, são responsáveis pelos combates, é da sua natureza serem mais agressivos. Nos Estados Unidos, essa posição vem sendo mais plenamente reiterada por Tiger e Fox. Fox, na verdade, usa o termo "homem" para referir-se, literalmente, ao sexo masculino, ao invés de aludir ao genericamente humano. No que "o homem evoluiu, ele evoluiu exogamicamente", escreve Fox. "Em um determinado ponto na evolução de seu comportamento, ele começou a definir unidades sociais e aplicar regras sobre o recrutamento de pessoas para tais unidades e a alocação de mulheres dentre essas pessoas" (Fox, 1972). Referindo-se a Lévi-Strauss, ele elabora essa teoria da evolução humana, apelando aos homens como "nós" e definindo as mulheres como passivos objetos de troca:

> Pois, no comportamento, como na anatomia, a força da nossa linhagem repousa em uma estrutura relativamente generalizada. Foi precisamente porque *não* nos especializamos como nossos primos babuínos que tivemos que *arquitetar* soluções envolvendo o controle e a troca de mulheres (Fox, 1972: 296-297).

A visão basicamente biológica de Fox vem ganhando popularidade, contendo, como é o caso, alusões em voga de Lévi-Strauss. Entretanto, o que mais comumente é encontrado entre aqueles que discutem papéis sexuais são juízos grosseiros, empiricamente formulados e que, vez por outra, relegam à lata de lixo da história as questões mais profundas que foram levantadas por escritores do século dezenove acerca do status das mulheres. "É uma verdade sociológica corriqueira que em todas as sociedades a autoridade é exercida por homens, não por mulheres", escreve Beidelman (1971: 43); "Tanto no nível primitivo como no avançado, homens tendem regularmente a dominar mulheres", assevera Goldschmidt (1959: 164); "homens sempre têm sido política e economicamente dominantes em relação às mulheres", relata Harris (1971: 328). Algumas mulheres associaram-se a essa perspectiva. O trabalho das mulheres é

sempre "privado", enquanto "papéis na esfera pública são a província dos homens", escrevem Hammond e Jablow (1973: 11). Por conseguinte, "mulheres podem exercer influência fora da família apenas indiretamente, através de seus parentes".

O primeiro problema relativo a tais postulados é a ausência de uma perspectiva histórica. Fazer generalizações a partir de dados transculturais, todos praticamente coletados no século vinte, acaba por ignorar mudanças ocorridas por um espaço de tempo que chega até a quinhentos anos, como resultado do envolvimento com o mercantilismo europeu, em primeiro lugar, e, mais tarde, com a colonização e o imperialismo em larga escala. Com efeito, há quase uma espécie de racismo embutido na premissa de que as culturas dos povos do Terceiro Mundo permaneceram virtualmente estáticas até que fossem destruídas pela proliferação do industrialismo urbano. Sem dúvida, uma das mudanças mais consistentes e largamente documentadas que foram produzidas durante o período colonial foi o declínio do status das mulheres em relação aos homens. As causas dessa mudança foram, em parte, indiretas. Nesse sentido, a introdução do trabalho remunerado para os homens e o comércio de mercadorias básicas aceleraram os processos de fragmentação de coletivos tribais em unidades familiares individuais, em que mulheres e crianças passavam a depender economicamente de um único homem. Esse processo foi reforçado pela outorga aos homens de qualquer tipo de autoridade pública e do direito legal de posse permitido em situações coloniais, através dos ensinamentos dos missionários e da persistência dos europeus em tratar os homens como detentores de toda autoridade formal (Boserup, 1971).

O segundo problema relativo a afirmações como aquelas acima esboçadas é, em boa medida, de natureza teórica. O uso habitual de algumas dimensões polarizadas para aferir a posição da mulher e constatar que em toda parte homens são "dominantes" e detêm autoridade sobre a mulher não apenas ignora a história mundial como também transmuta a totalidade das estruturas tribais de tomada de decisões (como tentamos, aqui, reconstruir) nos termos das relações de poder da nossa própria sociedade. Lewis Henry Morgan tinha uma frase maravilhosa para expressar essa prática, uma frase que ele usava quando se referia ao termo "instinto", mas que pode ser genericamente aplicada. O termo "instinto", escreveu ele, "é um sistema filosófico em uma definição e a inculcação do sobrenatural, a qual silencia, de pronto, qualquer investigação sobre os fatos" (1963: viii). Nesse caso, as mulheres são

convenientemente colocadas em seu lugar e toda a investigação acerca da estrutura do coletivismo primitivo é tolhida. O coletivismo primitivo emerge sem qualquer estrutura ou quaisquer contradições próprias; é, simplesmente, nossa sociedade *minus,* por assim dizer.

Dois exemplos ajudam a clarear essas questões. Numa perspectiva histórica, tomemos os balondas*,* um dos povos bantus, do Congo. Em seu manual dos povos africanos, Murdock escreve acerca da autoridade política entre eles, "investida sobre um chefe e um conselho de ancestrais, ou chefes de família da própria comunidade" e, acima destes, "chefes de distrito ou subtribais, os quais exerciam importantes funções rituais" (1959: 286). Era tido como fato consumado que todos esses chefes seriam homens, conforme o manual. Murdock segue adiante explicando que, não obstante os balondas sejam patrilineares e patrilocais, a terminologia do ramo familial dos grow, somada a inúmeras práticas afins, sugere que estes eram originalmente matrilineares e avunculocais, a exemplo dos vizinhos bantus (297-288). Murdock é um estudioso cuidadoso e consciente e, seguramente, ele e seus assistentes escrutinaram as várias dúzias de referências listadas em inglês e francês. Ainda assim, não há qualquer menção acerca do encontro de David Livingstone com os balondas, quando este viajou por aquela área, em 1857. Àquela época, mulheres, bem como homens, ocupavam a posição de chefes. O registro de Livingstone acerca de uma jovem chefe em seus vinte anos e da autoconfiança que ela demonstrou em relação tanto a ele, Livingstone, quanto ao chefe do distrito, seu tio materno, é tão revelador que devo deter-me um pouco mais sobre o referido registro.

Livingstone chegou à vila dos balondas no dia seis de janeiro e foi levado diante do chefe. Conforme escreveu, um homem e uma mulher "estavam sentados sobre peles colocadas no centro de um círculo de trinta passos de diâmetro, um pouco acima do nível do solo". Seus homens depuseram suas armas, Livingstone continuou,

> … E eu caminhei até o centro do banco circular, saudando-o na forma costumeira, batendo palmas à moda deles. Ele apontou para sua esposa, como se a dizer que as honras a ela pertenciam. Eu a saudei da mesma forma e agachei-me em frente a eles, sobre um tapete que me havia sido trazido.
>
> Então, o interlocutor foi chamado e eu perguntei quem era meu porta-voz… (1857: 274).

Era Nyamoana, irmã de Shinte e mãe de Manenko, uma jovem chefe. A discussão prosseguiu, Livingstone dirigindo-se a seu intérprete, o intérprete, ao interlocutor de Nyamoana, o interlocutor, ao seu marido, seu marido, a ela, com a resposta percorrendo de volta o mesmo caminho. Livingstone pretendia viajar sozinho ao encontro de Shinte, irmão de Nyamoana, enquanto Nyamoana queria que seu povo acompanhasse o missionário. A chegada da jovem chefe Manenko e seu marido encerrou a discussão e, para grande desagrado de Livingstone, ficou decidido que Manenko o levaria até Shinte. "Como nem eu nem meus homens estávamos dispostos a enfrentar uma repreensão… nós aprontamos os pacotes", escreveu ele. Todavia, ocorreu uma demora por parte de Manenko, e Livingstone aproveitou a oportunidade para partir. Manenko interveio,

> ...Confiscou a bagagem e declarou que ela mesma iria carregá-la, a despeito de mim mesmo. Meus homens sucumbiram a esse governo de anáguas[4] antes de eu inclinar-me a fazê-lo, deixando-me sem qualquer poder; relutando enfrentar sua reação, segui rumo às canoas, quando ela me ofereceu uma cordial explicação e, pousando sua mão em meu ombro, dirigiu-me um olhar maternal, dizendo: "Agora, meu rapaz, faça como o resto de nós". Meus sentimentos de desagrado evaporaram-se e eu saí para tentar conseguir alguma comida (1857: 279).

Eles caminhavam depressa demais para o conforto dos homens de Livingstone, Manenko à frente sem qualquer proteção contra a chuva fria. Livingstone ouvira que chefes "devem sempre apresentar a aparência do jovem robusto e suportar as vicissitudes sem estremecer". Quando chegaram ao chefe de distrito, Livingstone deu-lhe um boi, ao que Manenko, indignada, protestava que o boi pertencia a ela. Livingstone era "seu homem branco", ela declarava. Então, ela fez com que seus homens abatessem o boi e deu a seu tio uma perna do animal. Livingstone observou: "Shinte não parecia de forma alguma aborrecido com a ocorrência", corroborando, assim, a posição de Manenko (1857: 295).

Em qualquer lugar da África em que se vasculhe sua superfície, encontram-se dados etno-históricos atestando que a autoridade já foi compartilhada por mulheres, que a perderam mais tarde. Entretanto, se deixarmos a questão nesse ponto e sustentarmos o "matriarcado" como um "estágio" da evolução social, estaremos apenas exibindo a outra face do argumento em favor da dominação masculina. Uma agradável mudança, para variar, mas esta não é a verdadeira história. O que esses dados revelam é *a*

*natureza disseminada do processo de tomada de decisões em sociedades anteriores à existência das classes* – a chave para se entender como tais sociedades funcionavam como "coletivos". O segundo exemplo, sobre os montagnais-naskapi do leste do Canadá, esclarece esse ponto. Temos, aqui, espalhadas por documentos diversos, mais do que simples pistas sobre os antigos naskapi. Ao contrário, contamos com ricos dados etno-históricos fornecidos pelas *Jesuit Relations,* particularmente no que concerne às cartas que o Padre Paul Le Jeune escreveu em resposta aos seus superiores na França, nos anos de 1630 (Thwaites, 1906).

Em outra ocasião, tratei demoradamente sobre os naskapi; o comércio de peles e seu impacto no bando coletivo; a emergência das linhas de armadilhas individuais, impropriamente designadas como território de caça de ocupação privada; e a mudança de posição das mulheres (Leacock, 1954). Os primeiros relatos indicam uma ênfase matrilocal na sociedade naskapi e referem-se a um considerável "poder" assumido pelas mulheres. As etnografias do século vinte, por outro lado, indicam uma estrutura frouxa, com ênfase na patrilocalidade, inferindo a existência da "autoridade" masculina (Leacock, 1955). De todo modo, tanto os relatos mais antigos como os mais recentes dão conta de uma considerável flexibilidade, sem a rigidez de uma estrutura formal. Assim, práticas sociais mudavam sem que sofressem o tipo de reconhecimento explícito e de resistência, como ocorria, por exemplo, entre os índios pueblo*,* povos nativos do sudoeste dos Estados Unidos, que vêm lutando, por um longo tempo, para preservar seus costumes. Para os etnógrafos do início do século vinte, os índios, acampando temporariamente aqui e ali nas florestas durante o inverno, falando quase exclusivamente sua própria língua, usando mocassins de estilo tradicional, compartilhando animais de caça dentro do grupo e, ainda, lembrando muito a tecnologia de suas ferramentas pré-idade dos metais, pareciam ter pouco mudado com relação aos tempos pré-colombianos. Na verdade, contudo, a base econômica dos grupos multifamiliares que viviam coletivamente como unidades invernais, mantendo vínculos com grupos paralelos que poderiam ser ativados em tempos de necessidade, foi fundamentalmente destruída pelo comércio de peles. O castor e outros animais peleiros que costumavam ser imediatamente consumidos, tendo sua carne ingerida e sua pele usada para diversos fins, foram transformados em mercadorias, em bens a serem armazenados, individualmente "possuídos", até que fossem trocados por

produtos dos quais os índios passaram crescentemente a depender. O processo pelo qual "bens" são transformados em "mercadorias", que cedo fora concluído nos antigos centros de troca, ainda se mantinha incompleto em áreas periféricas, até bem adiante, no século vinte, de tal modo que as linhas gerais da mudança puderam ser reconstruídas, a partir do meu trabalho de campo, com os relatos dos jesuítas do século dezessete servindo de referência básica.

Nos anos de 1630, os indivíduos eram autônomos no seio da sociedade naskapi; as pessoas tomavam decisões acerca das atividades que eram de sua responsabilidade. As decisões de grupo eram alcançadas através da disponibilidade para o consenso. A interdependência direta e essencial no seio do grupo como um todo necessitava dessa autonomia e, ao mesmo tempo, tornava-a possível enquanto um sistema viável – *a completa interdependência era inseparável da autonomia real.* As *Relations* documentam a ética de solidariedade do grupo, interligada à autonomia individual; juntas, solidariedade e autonomia caracterizam os naskapi. Enfatizava-se a generosidade, a cooperação, a paciência e o bom humor, mas, também, a prática de jamais impor sobre os outros a própria vontade. Essa ética era reforçada através de zombarias e gozações, por vezes lascivas, o que encobria, na verdade, a ameaça de uma grande explosão de fúria diante da injustiça e o profundo medo da fome, que, no limite, poderia forçar caçadores individuais a abandonar o grupo para que alguém pudesse sobreviver. A expressão psicológica desse medo era um monstro canibal – *witigo* – e uma psicose canibalística…

Os *sagamores* ou *headmen* atuavam como porta-vozes ou intermediários para o grupo; a eles não era conferido qualquer poder formal. "Eles me repreendiam uma centena de vezes porque nós tememos nossos Capitães, enquanto eles riem ou fazem gozação com os deles", lamentava-se Le Jeune (Thwaites, 1906: 11: 243). Eles "não conseguem suportar de forma alguma aqueles que parecem desejosos de assumir superioridade sobre os outros; eles depositam toda a virtude em uma certa docilidade ou apatia" (16: 165). Os xamãs eram, com frequência, pessoas de influência pessoal considerável. Mulheres, tanto quanto homens, tornavam-se xamãs àquela época; este deixou de ser o caso. Em um incidente narrado nas *Relations*, uma mulher xamã substituiu um homem que não fora bem-sucedido em invocar os deuses. Ela começou a sacudir as casas e "a cantar e gritar tão alto que provocou a chegada do demônio", ocasião em que ela chamou o povo para

unir-se em guerra contra os iroqueses. Quando um padre jesuíta chamou-lhe à atenção, "ela sacou de uma faca e ameaçou matá-lo" (9: 113-117).

Eu mesma já me senti tentada a pensar sobre as mulheres como pacificadoras "naturais"; este é o papel que elas assumem em muitas sociedades. Entre os naskapi, contudo, mulheres tomaram parte no prolongado processo de tortura dos prisioneiros iroqueses de maneira ainda mais furiosa que os homens, expressão de um amargo ressentimento pela perda de parentes queridos. Quanto à noção de "obediência" das mulheres a seus maridos, as *Relations* estão repletas de argumentos sobre a questão, com informes de mulheres fugindo de fanáticos homens convertidos que ameaçavam puni-las por desobediência.

Fragmentos reconstruídos a partir dos últimos quinhentos anos de história do índio norte-americano sugerem que um desenvolvimento paralelo aconteceu extensivamente entre povos previamente igualitários. À medida que o comércio e o trabalho pago, em alguns casos, solapavam a economia coletiva, chefes e outros homens de influência começaram a assumir papéis para além daquele de porta-voz ou mediador, frequentemente, como intermediários em assuntos de comércio, ou como líderes da resistência. A "autoridade" masculina começou a tomar forma nos registros etnográficos (embora, sem dúvida, amiúde exagerados, pois que, em larga medida, elaborados por informantes do sexo masculino). Sob condições coloniais, as esferas "pública" e "privada" cindiram-se, como jamais fora o caso quando o "domicílio" *era* a própria "comunidade"; a esfera "pública" foi ungida com a aparência do poder masculino que ela representa na sociedade organizada pelo Estado. Entretanto, presumir que esses últimos chefes detinham autoridade suprema em períodos tribais anteriores significa distorcer a estrutura de sociedades nas quais relações com grupos externos ainda não se encontravam combinadas a uma base econômica interna para o exercício do poder individual.

À primeira vista, o fato de que a autoridade do chefe, em alguns casos, foi minada pela usurpação colonial do poder pareceria contradizer o que foi dito acima. Todavia, enquanto os amplos espaços do norte e do nordeste, estendendo-se às planícies e planaltos a oeste, constituíram uma imensa área onde a vida coletiva ainda permanecia incontestada, nas regiões sulistas e costais que vieram a constituir os Estados Unidos e o Canadá,

sociedades nativas americanas desenvolviam fissuras internas antes da chegada de Colombo. Eu venho usando o termo "tribal" de uma maneira inapropriadamente indiferenciada no propósito de delinear minha questão em termos gerais; todavia, em verdade, agrupar os povos não ocidentais e não orientais em uma única categoria de "primitivos", "pré-letrados", "tribais" etc. e então contrastá-los com a "civilização" tem sido uma fonte de imprecisões ainda não inteiramente aclaradas. As classes, com sua contraditória propriedade de liberar a habilidade e a criatividade humanas através da especialização do trabalho, ao mesmo tempo que alienam os produtores quanto ao controle sobre os produtos de seu trabalho, sem dúvida alguma, foram se desenvolvendo ou se encontravam desenvolvidas em muitas partes do chamado mundo primitivo, antes da "civilização" ou do colonialismo europeu. Por ora, o que é importante salientar no presente argumento, todavia, é que tanto nas sociedades igualitárias, onde a principal autoridade era puramente uma questão de influência pessoal, quanto nas sociedades estratificadas, onde essa autoridade se baseava em algum tipo de controle econômico sobre uma parte considerável da produção social – ou variação desses princípios ou combinação dos dois que, de fato, tenha existido no momento histórico de uma dada sociedade antes do tempo de Colombo –, no coração das mudanças subsequentes na estrutura do grupo, estava a delimitação ou o fortalecimento da família como uma unidade econômica, simultaneamente à separação no que diz respeito a sua dependência essencial do bando ou dos laços de parentesco.

A estrutura da autoridade em sociedades igualitárias, onde todos os indivíduos eram igualmente dependentes de um coletivo maior do que a família nuclear, permitia uma ampla distribuição a respeito do processo de tomada de decisões entre mulheres e homens, maduros e idosos, a quem, por princípio, cabia decidir – individualmente, em pequenos grupos ou no coletivo maior – sobre aquelas atividades que deveriam realizar no escopo das responsabilidades a eles socialmente atribuídas. Conjuntamente, eles constituíam a vida "pública" do grupo. Tais decisões recaíam sobre produção e distribuição de bens; manutenção, edificação e mudança do acampamento ou da vila; aprendizagem e prática de diversas especialidades e ofícios, como o de curador, artista, sacerdote, dançarino, contador de histórias etc.; resolução de disputas internas e aplicação de normas grupais; cerimônias e festejos relacionados a nascimento, adolescência, morte, casamento e outros ritos de passagem; manipulação extrajudicial e antissocial

do poder sobrenatural; declaração de guerra e decretação da paz. Até mesmo uma análise casual sobre qualquer sociedade não-estratificada que se venha a conhecer revela que, no contexto pré-colonial, até onde a cultura pode ser reconstruída, categorizar os homens simplesmente como "dominantes" perante as mulheres distorce os diversos processos através dos quais decisões eram tomadas em todas as áreas acima mencionadas*.

Para apanhar a natureza do coletivo social do qual emergiu a divisão das classes, é essencial apreendermos as implicações de um processo de tomada de decisões vastamente disseminado, no qual nenhuma pessoa assume o poder sobre outra por decreto (mas, apenas, por influência pessoal). Nada disso é novo, certamente, desde que Engels delineou por completo tal proposição em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Consequentemente, surpreende o fato de que tão pouco estudo adicional tenha sido realizado acerca dos processos pelos quais a emergência da produção da mercadoria e de uma classe de comerciantes interligou-se à desagregação do coletivo tribal em unidades individuais, que se tornaram responsáveis por criar, de forma privada, uma nova geração.

O viés masculino, já aludido aqui, explica em parte por que a *Origem* não tem sido levada mais a sério. Entretanto, a explicação desse fato repousa, em boa medida, na brevidade e na concepção do próprio livro. A *Origem* estabelece um paradigma, um modelo da sociedade tribal em oposição à sociedade de classes. Todos os povos não-europeus e não-orientais são postos, praticamente, na primeira categoria, enquanto Grécia, Roma e a antiga Alemanha são usadas como exemplos de transição entre a sociedade coletiva,

* Não obstante, distorções na etnografia de um grupo devem ser conferidas. Tomemos, por exemplo, o caso relativo à "troca" de mulheres por parte dos homens na Austrália. Homens mais velhos podem falar o tempo todo sobre tal permuta (como anotam Hart e Pilling), mas mulheres de mais idade também estão envolvidas nesse processo de troca; bem como filhos [do sexo masculino] são dados em casamento pelos mais velhos; e os jovens encontram maneiras de recusar, caso sejam absolutamente contrários àquele casamento. Ademais, o casamento não tem assim tanta importância, pois o divórcio acontece facilmente e a exclusividade sexual é um conceito completamente estranho a essas comunidades. Significaria uma distorção etnocêntrica referir-se ao "poder" dos homens sobre as mulheres nessas circunstâncias, como se este fosse o mesmo poder exercido por um pai vitoriano de consignar sua filha a uma vida de servidão pessoal junto a um homem que lhe desagrada.

baseada no parentesco, e a sociedade de classes. Desse modo, o livro deixa em uma situação deveras desconfortável os povos coloniais que se encontravam em diferentes estágios de transição para a sociedade de classes com organização estatal quando seu desenvolvimento autônomo foi interrompido. A hipercorreção, por assim dizer, de Morgan sobre os astecas, devido a sua preocupação de esclarecer as distinções entre o governo dos astecas e outras organizações estatais mais consolidadas, foi aceita por Engels. Por conseguinte, a *Origem* teve pouca aplicabilidade no que se refere *diretamente* às sociedades urbanas do Novo Mundo. Ademais, o fato de que Morgan, Marx e Engels compartilhavam uma ignorância etnocêntrica a respeito da África limitou, igualmente, a aplicabilidade da *Origem* à análise dos reinos africanos. Além disso, a falta, por parte de Engels, de qualquer referência à sociedade "oriental", que tanto interessava a Marx e que incluía, de um modo geral, as sociedades patriarcais do Oriente e aquelas do Mediterrâneo clássico que existiram por milhares de anos, expressa mais uma insuficiência. Por fim, é possível que se constitua um problema, precisamente, o fato de o trabalho de Engels ter tido tão boa aceitação. Com efeito, não obstante suas lacunas, este ainda representa uma magistral e profunda síntese teórica. Num momento em que Marx vem sendo retirado de seu pedestal como um deus que decretou o futuro, passando a ser visto, cada vez mais, como um homem de grande brilhantismo, que armou a esperança do povo por uma vida melhor, com ferramentas teóricas para a organização de sua luta nesta vida, o fato de o trabalho de Engels ter sido, em tão considerável medida, reduzido a um dogma certamente não lhe favoreceu. E, mais uma vez, a *Origem* tem sido relegada, fundamentalmente, ao status de um "livro para mulheres", periférico à esfera acadêmica. Não posso deixar de abrir um parêntese para contar um fato interessante. Após ter enviado uma cópia da nova edição da *Origem* com minha *Introdução* a um colega que eu sabia interessar-se por muitas das questões que eu discuto, solicitei sua opinião. Ele me agradeceu por remeter-lhe o livro, certificou-me de que o tinha presenteado à esposa e que esta se encontrava completamente absorta em sua leitura.

Atualmente, enfrentamos uma questão um tanto paradoxal. Estamos nos familiarizando com algumas ideias de Marx sobre as antigas formas sociais não publicadas n'*O Capital* ou em qualquer outra obra – algumas partes dos *Grundrisse* anteciparam tal contribuição de Marx e agora contamos com a bela edição de seus

*Ethnological Notebooks*. Curiosamente, contudo, estes têm sido considerados distantes da *Origem,* como se, de alguma forma, tivessem suplantado tal obra, como se a *Origem* não representasse, em sua essência, o produto das ideias de ambos, Marx e Engels. Afinal de contas, as questões levantadas nos *Notebooks* – o pleno significado da produção de mercadorias e seu desenvolvimento inicial em relação ao dinheiro e, posteriormente, à cunhagem da moeda, a relação entre trabalho escravo e trabalho livre, entre mercados internos e externos, entre cidade e campo na sociedade antiga – foram todas discutidas na *Origem*, em conexão com a família como unidade econômica fundamental na sociedade de classes.

Uma recente exceção a esse estado de coisas é o artigo de Mariarosa Dalla Costa, *Women and the Subversion of the Community* (s.d.), o qual aborda o significado econômico do trabalho das mulheres no contexto familiar para a produção de uma nova geração de trabalhadores. Dalla Costa discute ainda a distinção entre a família patriarcal e a família capitalista, destacando o deslocamento do centro da produção do lar patriarcal para a fábrica. Mais uma vez, todavia, no ambiente acadêmico contemporâneo, no qual, de um modo geral, atuam os antropólogos marxistas, esse é considerado um "artigo para mulheres".

Por fim, gostaria de sugerir o tipo de questões de pesquisa que poderiam começar a retificar o desequilíbrio que venho, aqui, discutindo:

1. O antagonismo entre os sexos fortemente institucionalizado, que pode ser observado dentre os horticultores das florestas tropicais da Melanésia e da América Latina, estaria vinculado a uma fase anterior de desenvolvimento da especialização e do comércio junto ao desmantelamento do coletivo primitivo? Que atributos são comuns a essas regiões geográficas? Haveria situações paralelas em algum outro lugar, de uma forma ou de outra, fortuitamente obscurecidas por quem escreve sobre o quê e quando? A hostilidade institucionalizada estaria relacionada à incipiente competitividade sobre um excedente de comida, por vezes, deixado a apodrecer mediante pressões igualitárias, porém começando a operar como uma força independente através do comércio? Haveria um deslocamento concomitante do parentesco matrilinear ao patrilinear? Em que dimensões a estrutura social foi afetada pela escravidão (na América Latina, os yanomami parecem,

a esse respeito, ter levado a melhor sobre os povos vizinhos), ou pelo recrutamento de força de trabalho para as lavouras (tão comum na Melanésia)?

2. O que dizer do estudo comparativo do tecido como um importante produto que poderia facilmente transformar-se em uma mercadoria? De fato, o tecido surgiu como uma mercadoria perfeita não somente na Europa (e tampouco apenas por causa das primeiras cem páginas de *O Capital*), mas porque é algo útil em toda parte, essencial para todos em muitos lugares, ao mesmo tempo que é capaz de criar uma demanda generalizada como um artigo de luxo que deve ser constantemente substituído. Ademais, o tecido é prontamente armazenável e oferece a vantagem de não ser excessivamente pesado para seu transporte, além de consumir muito tempo para ser produzido à mão. A importância do tecido é ressaltada no que concerne à emergência da produção de mercadorias e à definição da família ampliada como uma unidade econômica. É importante ressaltar, por exemplo, referências de Marx à produção de tecido por esposas e filhas no seio da família oriental (patriarcal), bem como observações sobre o comércio de tecidos, como aquelas fornecidas por Lacerda, emissário português do século dezoito para Angola e Zâmbia (Burton, 1969: 79). Merecem destaque ainda o fato de que a Inglaterra destruiu a indústria de tecidos da Índia quando conquistou este país; a discussão de John Murra sobre a relevância do tecido para o fortalecimento da base econômica do estado inca (1962); a provável importância da manufatura de tecido no desenvolvimento das classes na Mesopotâmia (informalmente, Robert Adams indicou-me que material disponível acerca de mulheres como trabalhadoras tecelãs e também do declínio do status dessas mulheres poderia contribuir para a reconstrução de antigas relações familiares e de classe nessa área); a importância do tecido como um item comercializável entre os maias (June Nash informou-me que as mulheres que gozavam de maior independência na tardo-sociedade maia eram as tecelãs, assim como aquelas que exerciam outras especialidades – oleiras, curandeiras, parteiras e comerciantes).

3. O que dizer, ainda, da produção de mercadorias analisada de outro ponto de vista, ou seja, do ponto de vista do mercado? O estudo dos mercados internos e do comércio externo em sua relação com o surgimento das classes tem claramente padecido pelo fato de deixar de associar a esse processo a emergência da família como uma unidade econômica. Na África Ocidental, por

exemplo, dados sobre as mulheres como comerciantes internas e os homens como negociantes externos têm constituído, com muita frequência, o ponto central do argumento acerca do status das mulheres relativamente aos homens, ao invés de servir como o foco para a reconstrução da formação da classe e do estado. Um manancial de questões aguarda pesquisas nessa região, onde, por mais de quinhentos anos, impostos advindos do comércio estabeleceram a base para os centros imperiais que se mantinham ao lado de exércitos permanentes e séquitos sofisticados. A ascensão e a queda histórica desses centros, a extensão do desenvolvimento urbano ali ocorrido e a natureza dos laços econômicos entre esses centros e os povoados das áreas rurais circunvizinhas são questões claramente relacionadas à demarcação de famílias, pelo menos aquelas pertencentes à classe média alta, como unidades econômicas empresariais, conquanto em muitas regiões da África Ocidental, grupos de parentesco cessaram de funcionar como coletividades muito antes dos tempos coloniais. A África Ocidental ainda oferece dados sobre outro tópico, qual seja, a resistência das mulheres à sua própria exclusão no que diz respeito às recém-desenvolvidas formas de autoridade pública*.

4. Um problema de crescente interesse hoje é a estrutura daquelas sociedades de classe pré-capitalistas que têm sido genericamente rotuladas de "orientais". No conglomerado de questões atinentes às relações entre cidade e campo, à natureza das classes e à extensão do comércio, a família patriarcal ampliada não pode ser ignorada como uma instituição central, com as variações relativas ao pertencimento dessa família à classe alta ou baixa.

5. Eu poderia continuar indefinidamente, porém, permitam-me concluir com a ideologia. A série de fascinantes questões acerca dos conceitos de omnisciência e onipotência, do bem e do mal absolutos, que acompanha a ascensão das teocracias clássicas, não pode ignorar que aquilo que se torna um mal primordial, o sexo, é representado pela tentação da mulher, não do homem. Vamos acatar essa premissa tal como Freud a formulou? Quando ocorreu o deslocamento da "fêmea" como símbolo positivo de fertilidade à ideia da "fêmea" como tentação para o mal? A teologia asteca evoluiu na direção dos absolutos; haveria indícios relativos a este último aspecto? Quando esse aspecto aparece na Mesopotâmia? Muito cedo, a lei codificou que uma mulher *não mais* poderia

* Por exemplo, entre os igbos da Nigéria.

desposar "dois maridos", sob pena de ser apedrejada. Uma interessante versão da antiga ética protestante foi representada por mulheres que viviam juntas como ascetas – freiras, mas eram independentes mulheres de negócios que produziam tecido.

Em suma, relegar a um status secundário a análise das mudanças referentes às formas de família torna a interpretação social não apenas incompleta, mas também distorcida. Além do mais, omitir as mulheres como mulheres significa excluir pessoas, posto que uma parcela expressiva da dialética envolvida na tomada de decisões por parte do indivíduo representa a substância por excelência do processo social. Tal omissão é propícia ao determinismo mecanicista na análise de ambas as sociedades, a de classes e a pré-classista. E, finalmente, tratar como subsidiários assuntos que dizem respeito às mulheres não apenas deturpa o entendimento, mas também se torna uma pedra a mais no muro da resistência masculina que leva as mulheres a rejeitar o marxismo, julgando-o irrelevante no que tange a seus problemas. Nesse sentido, inibe-se a contribuição positiva que os marxistas poderiam oferecer ao movimento de mulheres. Marx indicou que a opressão das mulheres é a medida da opressão geral de uma sociedade. A isto poderíamos acrescentar que a força da participação das mulheres em um movimento contra a ordem social é a medida da força – ou da fraqueza – desse movimento.

# *Parte I As Mulheres numa Sociedade Igualitária: os Montagnais-Naskapi do Canadá*

*Os artigos desta seção derivam de minha tese de doutorado sobre a história dos montagnais-naskapi, povos nativos da Península do Labrador. Ocorre que esses povos constituíam uma importante referência em relação ao argumento geralmente aceito em meu tempo de estudante de que "o modo de viver comunista", mencionado por Lewis Henry Morgan e Frederick Engels, nunca existira de fato. Afirmava-se que, embora os montagnais-naskapi vivessem da caça, da pesca e da colheita de oleaginosas, raízes e frutos silvestres, como aconteceu com toda a humanidade em um dado momento da história, eles possuíam e herdavam suas terras individualmente. F. Speck, um dos mais importantes proponentes dessa linha de pensamento, escreveu, ao lado de Loren Eiseley (1942:240), que tal apropriação privada deve ser "perturbadora para aqueles que, como Morgan e muitos autores russos contemporâneos, propugnam que a cultura dos caçadores primitivos representa um estágio anterior ao desenvolvimento da institucionalização da propriedade individual".*

*A pesquisa histórica, todavia, confirmou a posição assumida por dois dos meus professores, William Duncan Strong e Julian Steward, assim como pelo antropólogo Diamond Fenness, a qual sustentava que, anteriormente à influência do comércio europeu de peles, os índios do Labrador detinham coletivamente a posse de suas terras. Além disso, a pesquisa de campo e, ainda, o reexame dos registros de Speck e outros deixaram claro que, mesmo depois que os montagnais-naskapi tornaram-se dependentes do comércio de peles, não era reconhecido entre eles o direito individual à posse da terra, mas apenas o direito de montar armadilhas de caça em determinadas regiões. As pessoas poderiam caçar, pescar, coletar alimento, casca de bétula e outros bens necessários onde quer que desejassem.*

*No curso de minha pesquisa histórica, constatei uma situação de igualdade entre mulheres e homens em meio aos montagnais-naskapi – uma igualdade vigorosamente reprovada pelos missionários jesuítas. Com efeito, em meu trabalho de campo, especialmente, em minha segunda viagem, quando acampei com meu marido e nossos dois filhos junto às pessoas que eu estava entrevistando, tive a sorte de vivenciar em primeira mão a expressiva porção de igualdade que ali ainda persistia, bem como descobrir o processo pelo qual essa igualdade vinha sendo solapada.*

*Durante os dois verões passados no Labrador, contudo, jamais me livrei de um sentimento basilar de desconforto. O que estava eu fazendo ali, invadindo a privacidade de um povo a fim de escrever uma tese? Pensava, então, que, pelo menos, eu poderia realizar um trabalho honesto ao escrever uma parte de sua história, a qual, assim eu esperava, poderia prestar-lhe um serviço. Anos mais tarde, minha expectativa foi, em alguma medida, realizada. Numa conferência sobre canadenses nativos e mulheres inuítes, eu consegui demonstrar que os jesuítas tinham trabalhado duramente para introduzir o princípio da autoridade masculina em uma sociedade, até aquele momento, plenamente igualitária e que eventos subsequentes haviam conspirado para reforçar esse valor europeu. A resposta das mulheres cree, ojíbuas, inuítes e outras canadenses nativas presentes na plateia foi entusiástica. Atualmente, povos nativos em todo o Canadá lutam pelo direito às suas próprias terras, aos seus próprios governos e às suas próprias culturas. O registro histórico é importante pelo fato de esclarecer que a luta das mulheres por seus direitos como mulheres, como tem sido, por vezes, afirmado, não se põe em conflito com tais lutas, mas é uma parte intrínseca delas.*

## 2. Os Montagnais-Naskapi

No passado, os montagnais-naskapi da parte oriental da Península do Labrador sobreviviam da caça do alce, da rena, do castor, do urso, da lebre, do porco-espinho e de outros pequenos animais; da pesca e da captura de aves aquáticas. Os índios caçavam com arcos, flechas, lanças e uma variedade de armadilhas. A carne não consumida era defumada para armazenagem. No verão, eles coletavam oleaginosas, frutos silvestres e raízes.

Os montagnais-naskapi habitavam em cabanas construídas com vinte a trinta estacas convergindo no topo e cobertas com grandes rolos de cortiça e peles de animais. Uma cabana poderia ser compartilhada por, aproximadamente, dezoito pessoas. Eles usavam tangas, calças e mocassins, assim como vestimentas com mangas removíveis, feitas de couro pelas mulheres. No inverno, viajavam a pé em raquetes de neve e em trenós longos e estreitos, os quais eram arrastados pelas trilhas na floresta por uma corda atada ao redor do peito. No verão, usavam canoas feitas com cascas de bétula.

Até muito recentemente, os montagnais-naskapi, em sua maior parte, viviam em cabanas, usavam mocassins, e as mulheres, com frequência, conservavam seus penteados tradicionais, com o cabelo enrolado em dois pequenos cilindros de madeira acima das orelhas. Elas fabricavam as próprias canoas, os sapatos de neve, as lanças de pesca, os trenós e tobogãs, usando uma *crooked knife* – uma afiada lâmina de aço, com a ponta curvada para cima, montada em uma peça de madeira. Eles raramente permaneciam em um mesmo lugar por mais de algumas semanas; famílias inteiras percorriam centenas de milhas ou mais no curso de um ano.

Os índios falavam sua própria língua, contavam suas próprias histórias e ensinavam seus filhos a ler e a escrever no código fonético que desenvolveram tempos atrás, tendo extraído essa ideia de livros e cartas europeias. Desse modo, muitos

---

Este ensaio foi anteriormente publicado na *Encyclopedia of Mankind*. Londres: Marshall Cavendish Ltd., 1978, e é reproduzido aqui sob permissão.

antropólogos consideraram que o uso de algumas tecnologias modernas e a adoção pelos índios de certas práticas ocidentais de cunho religioso e social representavam a soma total das mudanças que tiveram lugar no estilo de vida desses povos. Entretanto, um estudo criterioso em torno das observações realizadas séculos atrás por comerciantes e missionários atesta as profundas mudanças que ocorreram na forma de viver dos montagnais-naskapi. Le Jeune, um missionário jesuíta, viveu com um bando montagnais no inverno de 1633-1634, e seus relatos oferecem um panorama de como esses povos viviam naqueles tempos em que dependiam da caça não apenas para alimentar-se, mas para tudo o mais, de roupas ao tipo de correia usada na fabricação das raquetes de neve. Três ou quatro famílias, que usualmente mantinham relações de parentesco, viviam juntas em uma grande e única tenda. Homens, mulheres e crianças viajavam juntos, cada um trabalhava e contribuía para o grupo na medida de suas capacidades.

Le Jeune relata que grupos de três tendas uniram forças para passar o inverno juntos na costa meridional do Rio São Lourenço, algumas milhas abaixo de Quebec. Deixando suas canoas no litoral, eles seguiram em direção ao interior, mudando seu acampamento de lugar, vinte e três vezes no período decorrido entre 12 de novembro e 22 de abril. Aquele inverno foi particularmente difícil, uma vez que a pouca quantidade de neve tornava impossível localizar alces com sucesso. Um dos grupos deixou os outros dois, a fim de que estes pudessem espalhar-se por uma área mais extensa.

Eventualmente, uma forte nevasca aliviou a situação, permitindo que animais fossem caçados em número suficiente para que parte da carne fosse defumada e estocada. Na primavera, o grupo com o qual Le Jeune acampava separou-se temporariamente, alguns de seus membros permanecendo nas montanhas para caçar alces e outros seguindo os leitos dos rios onde poderiam encontrar castores. Gradualmente, o grupo inteiro se reuniu no litoral, onde as canoas haviam sido cuidadosamente guardadas.

No interior do grupo, a ética social demandava generosidade, cooperação e paciência. Le Jeune teceu comentários sobre o bom humor, a ausência de ciúmes e a disposição para ajudar que caracterizavam a vida cotidiana. Aqueles que não dispusessem sua parte de contribuição não eram respeitados, constituindo-se um verdadeiro insulto para uma pessoa ser chamada de avarenta.

Os montagnais não tinham líderes; os "chefes" a que se referia Le Jeune eram, aparentemente, homens de influência e de habilidade retórica. Todos ficaram deveras impressionados diante da destreza do orador que apresentou a visão dos montagnais acerca das relações entre índios e franceses na ocasião em que esse orador saudou Champlain, em 1632. Tais homens eram porta-vozes que atuavam como intermediários junto aos franceses e a outros grupos indígenas, não lhes sendo atribuído, porém, qualquer poder protocolar, uma situação que os jesuítas tentaram mudar pela introdução de eleições formais.

"Ai de mim!", reclamava Le Jeune, "se alguém pudesse deter as andanças dos Selvagens e conceder autoridade a um deles para governar os outros, nós os veríamos convertidos e civilizados em um curto espaço de tempo". Mas, em outra passagem, ele observou que "Como eles não têm organizações políticas, cargos ou posições de prestígio, tampouco qualquer autoridade, uma vez que obedecem a um chefe apenas pela boa vontade para com este, nunca matam uns aos outros a fim de conquistar essas honrarias. Ainda mais, desde que eles se contentam com a mera sobrevivência, nenhum deles vende sua alma ao diabo para adquirir riqueza".

Assuntos importantes eram resolvidos através de laboriosa discussão. Le Jeune impressionava-se com a paciência com que as pessoas escutavam enquanto outras falavam, ao invés de todos tomarem a palavra ao mesmo tempo. Àquela época, liderança em situações específicas recaía sobre o indivíduo que melhor conhecia o assunto em pauta. Por exemplo, durante a estada de Le Jeune, numa ocasião em que a comida tornara-se escassa, forçando os índios a mudar-se à procura de alimento, ele escreveu: "Quando nosso povo percebeu que não havia mais animais para caça em um raio de três ou quatro léguas, um Selvagem que era melhor familiarizado com o percurso que levaria ao lugar para onde deveríamos nos dirigir, um belo dia, gritou em voz alta, de fora de sua cabana: 'Ouçam, homens, eu vou marcar o caminho para levantarmos acampamento amanhã, ao romper do dia'".

O princípio da autonomia estendia-se às relações entre homens e mulheres. Ainda que alguns observadores considerassem as mulheres como escravas, estas eram vistas por Le Jeune como detendoras de "grande poder", cabendo-lhes, em quase todas as situações, "[…] a escolha de planos, empreendimentos, viagens e invernadas". De fato, a independência das mulheres representava

um problema para os jesuítas, os quais, no intuito de introduzir princípios europeus de obediência, repreendiam os homens por "conceder" às suas esposas liberdade sexual, entre outras formas de autonomia.

Compare-se esse estilo de vida com aquele de um índio vivendo no nordeste de Quebec algumas décadas atrás, que dependia do produto de sua caça por armadilhas para garantir a maior parte de sua sobrevivência. Ele trabalhava em um território definido, o qual, provavelmente, fora-lhe passado por seu pai, sogro ou outro parente. Durante a temporada de caça, ele deixava sua família em um acampamento permanente, ou mesmo no posto de comércio, enquanto viajava de um lado a outro ao longo de sua linha de cerca de 300 ou 400 armadilhas de aço, preferencialmente na companhia de um parceiro ou filho crescido, mas, por vezes, sozinho. Apenas no verão ele se reuniria com os membros de seu bando no posto de comércio e somente nessa estação todos esses caçadores viviam com suas famílias por um espaço de tempo razoavelmente longo.

A vida desse índio mudou, porque ele não mais era, primordialmente, um caçador. Ele era, antes de tudo, um armadilheiro, dependente dos bens que as peles adquiridas rendiam-lhe no posto de comércio. É verdade que seus ancestrais sempre caçaram e comercializaram peles. Um espaço de troca e de comunicação parece ter permanecido aberto por tempos imemoriais na América aborígine. Todavia, esse comércio era restrito fundamentalmente a artigos de luxo e voltado a fins sociais, não guardava significativa importância econômica: a economia dos índios ainda se baseava quase inteiramente na caça para uso imediato.

Então, a Europa, cortando os vínculos com as pequenas comunidades autônomas feudais da Idade Média, começou a desenvolver-se, tomando, pouco a pouco, a forma de uma civilização comercial e urbana. Exploradores abarcavam toda a terra; o comércio com os índios americanos, em particular o mercado de peles, não era algo de menor importância. Mesmo antes de o século dezesseis chegar ao fim, companhias britânicas e francesas competiam entre si pelo monopólio do comércio de São Lourenço.

Para os índios, o comércio abriu a oportunidade de acesso a novas e mais efetivas ferramentas e armas; ao tecido que não precisasse ser curtido ou tratado; e a alimentos que pudessem ser mais prontamente transportados e armazenados. No curso de

poucas gerações, os índios das proximidades dos primeiros centros comerciais no entorno de Quebec haviam se tornado dependentes de artigos ligados ao comércio como o fundamento de sua existência. Entretanto, esse comércio exigia um fluxo contínuo de peles, e a captura de animais peleiros começou a substituir a caça de animais de grande porte na economia indígena. Quando os animais peleiros das áreas adjacentes tornaram-se escassos, tais índios passaram a atuar como intermediários entre os europeus e aqueles índios que viviam mais ao norte ou a oeste.

À primeira vista, parece haver poucos motivos pelos quais deveria fazer uma grande diferença o fato de os homens terem se voltado à captura de animais através de armadilhas em lugar da caça como a principal ocupação. Porém, através do comércio da pele, a captura de animais peleiros por armadilhas acabou por subsumir e substituir todas as outras atividades econômicas básicas. E ocupar-se de uma linha de armadilhas constituía-se um tipo de atividade muito mais individualizada do que caçar. Quando os homens tornaram-se armadilheiros, a definição sexual de funções e de esferas de interesse fez-se mais nítida, uma vez que a esposa e os filhos começaram a ser colocados à parte como a família que era sustentada, em comparação aos homens, que passaram a ser os provedores. Ao mesmo tempo, os "bandos familiares" (os dois ou três grupos que ocupavam uma cabana) foram fragmentados em unidades menores, aproximando-se da família "nuclear".

Uma mudança associada a esse estado de coisas que se sucedeu na vida dos montagnais-naskapi foi a diferenciação cada vez mais evidente entre as esferas de trabalho de homens e de mulheres. No passado, ambos os sexos estavam, quase de modo contínuo, engajados na tarefa de satisfazer as necessidades imediatas do grupo correspondente à família ampliada. Havia uma rudimentar e (ao mesmo tempo) expedita divisão do trabalho, baseada na conveniência, de acordo com a qual os homens, em sua maior parte, iam à caça, e as mulheres, além de cuidar das crianças pequenas, preparavam a comida e confeccionavam roupas e tendas. Quando necessário, as mulheres ajudavam na caça e, se a mulher estava ocupada alhures, o homem poderia se prontificar para cuidar das crianças. Os *Mistassini Diaries*, escritos há um século pelos membros da Companhia da Baía de Hudson, registram casos de mulheres da parte ocidental do Labrador que eram chefes de família e chegavam a cuidar inclusive de suas próprias armadilhas.

A ausência de uma clara divisão do trabalho prevaleceu até recentemente no acampamento dos índios de Northwest River. Um homem e sua esposa poderiam voltar juntos da floresta, cada um carregando uma tora de madeira. Um pai e uma filha poderiam serrar madeira juntos. Um homem poderia segurar no colo uma criança agitada, enquanto a mãe tranquilamente ocupava-se de alguma outra coisa sem ser tomada pela compulsão de assumir o encargo de acalmar aquela criança. Uma família inteira poderia sair numa canoa para recolher as redes de pesca. Duas jovens mulheres poderiam pegar algumas espingardas e sair para caçar coelhos. É tão somente quando se chega aos processos técnicos que se observa uma divisão de habilidades que parece suficientemente rígida: os homens trabalhavam com a madeira, construindo as canoas e as raquetes de neve, e as mulheres lidavam com as peles, que eram por elas raspadas, curtidas, trabalhadas e costuradas.

Outra mudança que pode ser observada entre os montagnais-naskapi é um deslocamento na direção de unidades familiares mais reduzidas. Somente em raras situações, duas ou três famílias do Labrador oriental ainda compartilhavam uma cabana. Um resultado da fragmentação de grandes famílias "ampliadas" em unidades menores baseadas em um casal e seus filhos foi o fato de que o círculo de pessoas das quais as crianças dependiam começou a encolher. Le Jeune revela os sentimentos de um pai índio que censurava os franceses, dizendo: "Vocês não têm juízo. Vocês, franceses, só amam seus próprios filhos; mas nós amamos todas as crianças de nossa tribo". Em 1950, contudo, era crescente, entre os índios, a importância de ter o "próprio" filho ajudando na linha de armadilhas.

Por outro lado, deve ser assinalado que ainda prevalecia a atitude geral de amar todas as crianças. Era frequente observar-se um adulto cuidando, de forma espontânea e casual, das necessidades de qualquer criança que se encontrasse ao seu redor. Além disso, não era possível identificar crianças órfãs ou "adotadas" pela forma como elas eram tratadas. Tais crianças não se viam, por hipótese alguma, apartadas da vida do grupo, mas eram de bom grado assimiladas e amadas por outra família.

Estes são apenas alguns dos desenvolvimentos que vinham ocorrendo na vida dos montagnais-naskapi. Muitos outros poderiam ser estudados – mudanças na forma de propriedade e nas atitudes a respeito de bens, nas práticas em relação ao namoro, à recreação e ao entretenimento, nos métodos de criação dos filhos

etc. Entretanto, o exame de qualquer esfera importante da vida desse grupo levaria invariavelmente a um ponto fundamental: os índios montagnais-naskapi não são um povo que simplesmente aceitou ou rejeitou algumas características europeias, mas, sim, que ativamente ajustou todo o seu modo de vida às exigências de uma nova demanda ocupacional.

Até 1950, a maior parte dos montagnais-naskapi havia se mudado permanentemente para centros relativamente grandes. Três cidades importantes eram Schefferville, próxima a uma grande mina de ferro; Seven Islands, onde se situava um terminal ferroviário no Rio São Lourenço; e Happy Valley, localizado perto da Base Aérea de Goose Bay na costa leste. Ainda que a maioria dos índios que viviam nessas cidades fossem trabalhadores assalariados em empresas próximas de suas casas, o trabalho, via de regra, era sazonal, e, no inverno, alguns ainda extraíam da armadilhagem a maior parte de suas rendas. Muitos índios jovens estavam se mudando para as cidades para trabalhar e estudar e alguns passaram a aderir a grupos locais e nacionais preocupados com os problemas e o futuro dos canadenses nativos. Como parte desse futuro, muitos jovens índios perceberam que desejavam conservar algumas tradições de uma vida em grupo, em sintonia com os rios e florestas, com a vida das aves e dos animais, em suma, com o ambiente natural de seus ancestrais.

# 3. O Status entre os Montagnais-Naskapi do Labrador

Os montagnais-naskapi, caçadores do nordeste, tradicionalmente, não possuíam qualquer estrutura de status formal ou indicações de classe. Nesse aspecto, eles se assemelham à maior parte dos povos caçadores do Canadá, incluindo aqueles que falavam o atabascano e o algonquino, os quais se caracterizam por uma vida social, política e religiosa extremamente informal. O missionário jesuíta Padre Le Jeune legou-nos a mais completa e convincente descrição da vida dos naskapi, no início do século dezessete, incluindo um diário relativo ao inverno passado com um bando indígena em 1633-1634 (Thwaites, 1906: 6). Le Jeune oscila constantemente entre sentimentos de desgosto e admiração: desgosto diante da falta de respeito demonstrada pelos índios acerca dos comportamentos e princípios morais com os quais ele estava acostumado; e admiração pelas habilidades e pela moralidade que a vida comunitária desses índios, decorrida em um ambiente extremamente árduo, exigia e fomentava – a estâmina, o bom humor até mesmo em meio à adversidade, a generosidade absolutamente espontânea. A natureza informal da vida social e a falta de qualquer grupo de prestígio emergem claramente dos registros cotidianos de Le Jeune e isso ainda foi explicitamente anotado em seus comentários.

Embora tenham ocorrido mudanças básicas entre os montagnais-naskapi, à medida que a captura individualizada de animais peleiros passa a substituir a caça coletiva (cf. Leacock, 1954) nas áreas periféricas ao leste, eu fui capaz de estudar um sistema de inter-relações em funcionamento, o qual, apenas recentemente, começou a ruir. Isso ficou particularmente claro

---

Originalmente, este artigo foi apresentado em um simpósio sobre *Social Stratification and Evolutionary Theory*, que se realizou no contexto das reuniões da Associação Americana de Antropologia, do ano de 1957. Publicado em primeira mão no periódico *Ethnohistory* 5, no. 3 (Verão de 1958), sofreu ligeiras reduções e está aqui republicado sob permissão.

quando os índios deixaram o posto de comércio, e em situações que causaram confusão e raiva, ameaçando seu senso de autorrespeito.

Fiquei impressionada, sobretudo, diante da aceitação inconteste e do respeito outorgado a cada indivíduo; e ainda diante do fato de que todas as pessoas, a despeito de idade ou sexo, não apenas serem valorizadas por suas reais habilidades como também contarem com considerável tolerância no que tange a suas fraquezas. O desempenho de uma pessoa dizia respeito, de alguma forma, a ela própria, não requerendo qualquer justificativa; tampouco tal desempenho seria julgado um sucesso ou um fracasso com base no fato de ser melhor ou pior para outra pessoa. Talentos e inépcias eram tomados como tais tanto pelo indivíduo em causa quanto pelo restante do grupo. Por exemplo, ao negociar a compra de uma canoa, fui surpreendida pela maneira direta com que meu informante fez pouco caso da habilidade de seu irmão em construir uma canoa. Old Pien, disse ele, é quem faz uma boa canoa. Mais tarde, questionei o irmão para apanhar o outro lado da história – assim eu pensava – e para minha surpresa, ele me disse prontamente: "Eu faço uma péssima canoa. Old Pien é quem faz uma boa canoa." O irmão, contudo, fazia bonitas raquetes de neve e mostrava-se naturalmente orgulhoso do seu trabalho. Consistentemente, eu encontrei esse tipo de reação entre os naskapi, com habilidades e inabilidades casualmente consideradas pelo que de fato eram: as primeiras, respeitadas; as últimas, simplesmente aceitas.

Status no sentido de uma medida adicional de respeito deriva diretamente do desempenho. Ninguém é apartado do resto do grupo através de uma atribuição formal de status. Até mesmo as habilidades religiosas, que são altamente valorizadas, deixam de servir a esse propósito. No passado, muitos dos homens adultos de um bando, bem como algumas das mulheres, eram aparentemente capazes de conversar com os deuses em um ritual denominado *shaking tent rite*. Por volta de 1950, embora houvesse apenas um ou dois membros de um bando (se é que ainda restava algum) capazes de realizar este ritual (*kutcha-patchigun*), tais pessoas não desempenhavam qualquer função especial em suas vidas cotidianas por conta dessa condição. Casos semelhantes ocorriam em relação a outras habilidades. Ainda que o nível de especialização fosse mínimo, um bom construtor de canoas provavelmente acabaria por construir mais do que sua quota de canoas, deixando que raquetes de neve, quem sabe, fossem feitas

por alguém mais competente nessa arte. Os diferentes tipos de atividades não pareciam ser classificados com base no prestígio auferido, tampouco se evidenciava qualquer sentimento valorativo a respeito do trabalho do homem quando comparado ao da mulher. Eu obtive declarações formais referentes a uma típica divisão sexual do trabalho, mas, na prática, essa divisão poderia ir facilmente por água abaixo diante de conveniências e preferências individuais quando se tratava de ocupações menos especializadas. Mulheres ocasionalmente realizavam curtas viagens de caça e, se elas assim escolhessem, poderiam também fazer longas expedições. Com frequência, casais apanhavam madeira e casais com filhos eram comumente vistos examinando as redes de pesca, ainda que este fosse, teoricamente, um "trabalho de homem". Os homens amiúde cozinhavam para eles próprios e era habitual vê-los cuidando de crianças de uma maneira assaz natural. É certo que um bom caçador era admirado, porém um atirador mais proficiente poderia ceder seu posto a um homem menos experiente. Ao que tudo indica, a postura dominante é a de que todos deveriam aprender e, ainda que o caçador menos hábil errasse o alvo, ele não seria criticado. A atitude diante de bens materiais em geral era extremamente casual. Virtualmente, tudo era considerado substituível. Tampouco existia qualquer propriedade não material capaz de agregar valor ao status de uma pessoa. Em termos de vínculos de parentesco, não se contava, a rigor, com uma estrutura social formal da qual a posição de um indivíduo poderia depender. Até quase 1950, os bandos eram pequenos e o pertencimento a um bando mudava constantemente de acordo com preferências pessoais e pela necessidade prática de manter um equilíbrio entre homens e mulheres, adultos e crianças em relação à caça que uma determinada área proporcionava. Uma rede de relações de trabalho com parentes e amigos, a qual, de fato, constituía um bando, era construída, em larga medida, sobre uma base informal. No máximo, um homem capaz, junto a um grupo numeroso de irmãos e/ou cunhados que trabalhavam eficientemente uns com os outros, poderia ser aceito como o chefe temporário de um grupo de caça sazonal e provavelmente sentia-se mais seguro em suas relações sociais do que um homem sem irmãos ou cunhados. Este último se juntaria a outros grupos em uma relação de parentesco mais atenuada ou na base da simples amizade. Grupos assim constituídos raramente persistiam por muito tempo e eram bastante informais, tanto que, enquanto algumas pessoas pareciam bem integradas e outras nem tanto, não

se observava situação alguma que equivalesse ao tipo extremo do "pobre órfão" encontrado entre outros indígenas americanos.

A natureza informal do sistema de chefia está documentado tanto nas *Jesuit Relations* como nos registros mantidos por comerciantes da Companhia da Baía de Hudson (cf. Bailey, 1969: 91-95; Lips, 1947: 399-412). Um sistema de chefia temporária funcionava quando grupos caçavam juntos no interior. No posto de comércio, contudo, era encontrado, em geral, um chefe mais permanente, externo, ou um chefe do "governo", como este era chamado, o qual mantinha uma posição formal em relação ao Agente Índio ou a outras pessoas de fora. Em razão dessa posição, ele poderia angariar algumas vantagens, mas, até onde pude perceber, obtinha minguado respeito efetivo. No passado, um negociante branco que se casava dentro de um bando frequentemente se autoproclamava "chefe", mas é difícil avaliar até que ponto este funcionaria como tal. De todo modo, essa posição não era transmitida a seus filhos.

Em suma, um status "atribuído" ou adquirido por nascimento, à exceção de idade e sexo, era algo praticamente inexistente entre os naskapi. Da mesma forma, tampouco havia qualquer meio de alguém manter um status "conquistado" para além do período de demonstração de uma determinada habilidade através do desempenho efetivo. Substancialmente, isso parece ser verdadeiro para outros caçadores, aplicando-se até mesmo aos australianos, não obstante sua sofisticada estrutura social formal, exceto quando, como se presume, estes alcançam automaticamente uma medida adicional de respeito com o avanço da idade. Aparentemente, as relações de produção que caracterizam estas sociedades indicam que o status não é funcional no sentido de ajudá-los a arrancar da natureza seus meios de vida na esfera mais imediata do dia a dia. Tem-se a impressão de que, efetivamente, isso surge do fato de os indivíduos deterem uma independência básica, um controle completo sobre sua fonte de subsistência, atributos esses que são perdidos com a especialização e a divisão do trabalho. É bem verdade que uma pessoa não pode existir sozinha e é totalmente dependente do grupo, porém, esta é uma dependência direta de todo o grupo, não uma dependência indireta e de algum modo obscura de um ou outro setor ou classe dentro do grupo, que pode exercer um controle especial sobre ele ou ela. É isso que torna o indivíduo incapaz de "suportar sequer minimamente aqueles que parecem desejosos de assumir superioridade sobre os outros".

O que não tem sido observado a contento quanto ao igualitarismo entre caçadores é o fato de que este se combina a uma considerável aceitação e a uma significativa margem para a expressão da individualidade. Como mencionei acima, esse fenômeno, como não poderia deixar de ser, impressionou-me fortemente ao trabalhar com os naskapi. É fato que referido fenômeno tem sido atestado em relação aos esquimós e também é possível encontrarmos inferências sobre essa situação em materiais monográficos sobre outras culturas. Contradizendo a inferência comumente encontrada de que o igualitarismo entre os povos "primitivos" implica em prensar-se o indivíduo em um molde determinado por severas necessidades, de modo que esse igualitarismo seria alcançado à custa da individualidade, encontramos, entre os naskapi, não meramente uma larga "tolerância", mas uma aceitação genuinamente positiva a respeito das idiossincrasias de cada um, desde que estas não ameacem a existência do grupo.

# 4. As Mulheres Montagnais e o Programa Jesuítico para a Colonização

Durante o século dezesseis, o vale do Rio São Lourenço constituiu-se um cenário no qual franceses e britânicos competiam por peles, principalmente a pele do castor, que era usada para a fabricação de chapéus. O comércio esporádico de peles entre os povos nativos e os pescadores europeus era antigo, possivelmente tendo precedido à primeira viagem de Colombo, pois, quando Cartier navegou até o Rio São Lourenço, em 1534, o povo que ele encontrou era familiarizado com navios e produtos europeus, assim como tinha conhecimento do interesse dos europeus em relação a peles. Por volta da metade desse século, navios viajavam por aquela área com o único propósito de fazer negócios, e, durante a última parte desse mesmo século, várias companhias competiam sem sucesso pelo monopólio do comércio.

Em 1559, um permanente posto de comércio francês foi estabelecido em Tadoussac, abaixo de Quebec, escolhido por Champlain para ser o quartel general de Nova França e fundado em 1608. Three Rivers, mais acima do Rio São Lourenço, foi estabelecida em 1617. Champlain foi recebido pelos algonquinos e montagnais*. Eles viram em Champlain um aliado na guerra contra os iroqueses, os quais, equipados com armamentos obtidos dos holandeses, estavam realizando incursões ao norte e a oeste em busca de peles. O interesse principal de Champlain era conseguir acesso ao comércio interno através de alianças estabelecidas com

---

Este capítulo baseia-se em grande parte em um artigo escrito em colaboração com Jacqueline Goodman (Leacock e Goodman, 1976) e foi originalmente publicado em *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. Etienne e Leacock, eds. Nova York: Praeger, 1980. Encontra-se aqui reeditado sob a permissão de J. F. Bergin Publishers, Inc.

* O termo antropológico para designar a população nativa da Península de Labrador, à exceção dos esquimós, é "montagnais-naskapi". Por vezes, usarei simplesmente "montagnais", um nome aplicado pelos franceses aos vários grupos que passavam o verão na costa norte do Rio São Lourenço. Como os algonquinos, os montagnais são um povo de língua algonquina.

os intermediários hurões e naskapi. Ele concordou em realizar uma expedição retaliatória contra os iroqueses, o que o levou, nesse processo, a "descobrir" o Lago Champlain. Sua rota para o oeste, contudo, foi persistentemente bloqueada pela amigável recusa de cooperar por parte tanto dos hurões como dos algonquinos. Estes não estavam dispostos a abrir mão de um status de atravessador que lhes garantia um estoque permanente de ferramentas e utensílios de ferro (especialmente chaleiras de cobre), roupas, grãos e frutas secas.

Crescia, ao mesmo tempo, o número de navios mercantes navegando pelo Rio São Lourenço. Champlain escreveu, em 1611, que os índios esperavam até que vários outros chegassem antes de trazer suas peles, pois, para eles, a competição faria o preço subir. A safra anual média de 15.000 a 20.000 castores nos primeiros anos elevou-se para 80.000 até 1670. Naquele período, os iroqueses haviam derrotado e virtualmente aniquilado os hurões, os franceses encontravam-se em vias de ceder o Canadá aos britânicos, e a "companhia de aventureiros" da Inglaterra estava abrindo outra rota para o oeste com seu posto de comércio *Rupert's House*, na Baía de Hudson. À medida que o interesse por peles direcionava-se para o oeste, as regiões norte e leste da Península do Labrador permaneciam relativamente distantes de sua influência. Somente no século dezenove, a Companhia da Baía de Hudson começou a estabelecer postos de comércio no interior do Labrador.

Vários missionários acompanharam Champlain em suas primeiras viagens, mas o trabalho missionário não começou sistematicamente até 1632, quando Quebec, temporariamente ocupada pelos britânicos, havia sido recuperada pelos franceses. Os negociantes estavam interessados nos índios como um meio de aquisição de peles. Em contrapartida, a missão, sob a competente liderança do padre jesuíta Paul Le Jeune, estava comprometida em convertê-los ao cristianismo, ressocializando-os e transformando-os em agricultores sedentários, cidadãos da Nova França. De início, os jesuítas trabalharam intensivamente com os montagnais-naskapi, mas logo passaram a depositar suas esperanças sobre os hurões, um povo populoso e agrícola. Quando a dizimação dos hurões pelos iroqueses desfez suas esperanças, alguns jesuítas continuaram a trabalhar com os montagnais convertidos, mas se esgotara a principal força motriz da ação missionária.

Qual era o status das mulheres montaganais-naskapi no início do século dezessete quando os franceses estabeleceram uma base na parte superior do vale do Rio São Lourenço? Como é muitas vezes o caso, um exame dos relatos escritos à época conduz a julgamentos contrastantes. Por um lado, pode-se ler que "mulheres detêm um notável poder… Um homem pode prometer-lhe algo e, se não cumprir tal promessa, ele julga que será suficientemente dispensado quando lhe disser que assim agindo está atendendo à vontade de sua esposa" (Thwaites, 1906: 5: 179); por outro, que as mulheres são virtualmente escravas.

> As mulheres... além da árdua função de gerar e criar filhos, transportam a caça do lugar onde esta foi abatida; elas são rachadoras de lenha e carregadoras de água[5]; a elas, cabem os trabalhos mais servis; elas fabricam e reparam os utensílios da casa; preparam comida; escalpelam os animais e preparam o couro e a lã; costuram peças de roupa; pescam e recolhem mariscos para cozinhar; com frequência, chegam até mesmo a caçar; das cascas das árvores, fabricam canoas, ou seja, batéis de extraordinária rapidez[*]; armam as tendas onde e quando o grupo parar para passar a noite. Em suma, os homens preocupam-se com nada mais além da caça mais laboriosa e da atividade da guerra... Suas esposas são consideradas e tratadas como escravas (2:77).

Por sorte, o registro etno-histórico dos montagnais-naskapi é suficientemente detalhado, de modo que contradições entre duas afirmações, como as recuperadas acima, podem ser solucionadas. A visão de que o trabalho pesado realizado pelas mulheres nativas americanas fazia delas escravas era comumente apresentada por observadores europeus que não conheciam pessoalmente o povo sobre o qual estavam escrevendo. O testemunho acerca da autoridade feminina, contudo, foi oferecido por um homem que conhecia bem os montagnais-naskapi e reconhecia que as mulheres controlavam seu próprio trabalho e tomavam decisões em conformidade com essa situação. Paul Le Jeune, o Superior da missão jesuíta em Quebec, passara um inverno em uma cabana montagnais a fim de aprender a língua e compreender a cultura daquele povo que ele deveria converter e "civilizar". Ele destacou a naturalidade das relações entre maridos e mulheres na sociedade montagnais, explicando que esse fenômeno resultava da "ordem que mantinham em suas ocupações", por meio da qual "as mulheres sabiam o que deveriam fazer, assim como os homens";

[*] Com efeito, de um modo geral, os homens fabricavam as estruturas das canoas e as mulheres produziam as cobertas, ainda que qualquer sexo pudesse fazer ambas as coisas, se necessário.

"uma pessoa jamais se intrometia no trabalho de outra" (5: 133). "Os homens deixam a organização da casa para as mulheres, sem interferir no trabalho delas; elas cortam, tomam decisões e distribuem provisões como bem lhes apetece, sem deixar seus maridos zangados. Eu nunca vi meu anfitrião perguntar a uma jovem mulher avoada com a qual ele vivia o que acontecera com as provisões, embora tais provisões estivessem rapidamente desaparecendo" (6: 233).

Le Jeune tentou mudar esse estado de coisas e reportava aos seus superiores em Paris seus progressos no sentido de "civilizar" os montagnais-naskapi através do que se tornou um programa de quatro pontos. Em primeiro lugar, ele assumiu como pontos básicos o assentamento permanente e a instituição de uma autoridade principal formalmente reconhecida. Em segundo lugar, Le Jeune enfatizou a necessidade de introduzir o princípio da punição nas relações sociais dos montagnais. Em terceiro lugar, era central no programa de Le Jeune a educação das crianças montagnais-naskapi. "Quão necessário se faz educar os filhos dos Selvagens!", ele declarou. "Nós teremos finalmente essas crianças se elas entenderem que nós não as enviaremos para a França" (5: 137).

> Se tivéssemos um bom prédio em Quebec, nós conseguiríamos mais crianças através dos mesmos meios pelos quais nos desesperamos para adquiri-las. Sempre achamos que o amor excessivo que os Selvagens oferecem aos seus filhos impedia-nos de obtê-las. Será através desses próprios meios que eles se tornarão nossos alunos; pois, ao acomodarmos conosco alguns poucos deles que atrairão e reterão os outros, os pais, os quais não sabem o que é recusar algo às crianças, acabarão por deixá-los vir sem oposição. E como, nos primeiros poucos anos, gozarão de uma grande dose de liberdade, eles se acostumarão com nossa comida e nossas roupas e passarão a ter horror aos selvagens e a sua imundície (9: 103).

Como sugere a citação, a cultura montagnais-naskapi representava um obstáculo aos propósitos dos jesuítas, uma vez que os montagnais não praticavam castigo corporal junto às crianças. Le Jeune reclamava: "Os selvagens impedem a instrução das crianças; eles não toleram que punições lhes sejam aplicadas. Para o que quer que elas façam, permite-se apenas uma simples reprimenda" (5: 197). A solução de Le Jeune era propor a remoção das crianças de suas comunidades, a fim de escolarizá-las. "A razão pela qual eu não gostaria de receber as crianças de uma localidade naquela mesma localidade (5: 197), mas, antes, em outro lugar, é o fato de que os bárbaros não suportam que seus filhos sejam

castigados, nem mesmo repreendidos, não sendo capazes de recusar qualquer coisa a uma criança que chora. Eles levam isso tão a sério que, sob o mais leve pretexto, retiram as crianças do nosso convívio, antes que elas estejam educadas" (6: 153-155).

Em quarto lugar, era essencial a todo o programa de Le Jeune a imposição da estrutura familiar europeia, com autoridade masculina, fidelidade feminina e eliminação do direito ao divórcio. Repreendendo um homem acerca desse assunto, Le Jeune disse-lhe que o homem "é o senhor e que, na França, mulheres não mandam em seus maridos" (5: 179). A independência das mulheres montagnais representava um problema permanente para os jesuítas. Le Jeune decidiu que

> ... É absolutamente necessário ensinar tanto às meninas quanto aos meninos, e sobre isto nós nada ou muito pouco poderemos fazer, a menos que alguma boa família assuma o cuidado desse sexo; pois os meninos que nós teremos educado no conhecimento de Deus, quando desposarem jovens bárbaras ou mulheres acostumadas a vaguear pelas matas, deverão, na condição de seus maridos, ser compelidos a segui-las, caindo de volta na barbárie, ou a deixá-las, outro mal cheio de perigos (5: 145).

O relato de Le Jeune acerca de seus problemas, sucessos e fracassos no sentido de introduzir princípios hierárquicos na ordenação das relações interpessoais dos montagnais-naskapi fornece um claro registro quanto à autonomia pessoal a qual era central à estrutura e à ética dessa sociedade – uma autonomia que se aplicava tanto às mulheres quanto aos homens.

### *A Economia e a Tomada de Decisões entre os Montagnais-Naskapi*

Os montagnais-naskapi viviam da caça e da captura de animais selvagens – rena, alce, castor, urso, lebre, porco-espinho e ave aquática –, da pesca e da coleta de frutos silvestres e outros alimentos de natureza vegetal. Como povos forrageiros de qualquer lugar, eles seguiam um padrão regular de mudança sazonal de acordo com a proveniência dos alimentos dos quais dependiam. Os montagnais, com quem Le Jeune trabalhou, passavam os verões nas praias do Rio São Lourenço, onde grupos de várias centenas de pessoas se reuniam para pescar, socializar-se, fabricar ou consertar canoas, raquetes de neve e outros equipamentos. No outono, grupos de trinta e cinco a setenta e cinco pessoas se separavam para subir um ou outro rio que desaguava no São Lourenço. Durante o inverno, esses bandos

poderiam dividir-se em grupos ainda menores para que se dispersassem por uma área mais ampla à procura da caça. Todavia, eles mantinham contato uns com os outros de modo que se alguns carecessem de alimento poderiam obter ajuda (Leacock, 1969).

A menor unidade de trabalho era o grupo que vivia junto em uma grande cabana em forma de cone – entre dez e vinte pessoas, ou, em termos ocidentais, várias famílias nucleares. Tanto em tempos remotos como mais recentemente, as escolhas residenciais eram, provavelmente, flexíveis, e as pessoas mudavam-se de um lugar para outro de acordo com preferências pessoais como também pela necessidade de manter um equilíbrio razoável entre homens e mulheres, adultos e crianças, jovens e velhos. Com o casamento, entretanto, o homem, idealmente, mudava-se para a cabana da mulher (Thwaites, 1906: 31, 169). Assim, registros acerca da família de um homem montagnais poderão incluir a irmã de sua esposa, um genro ou um sogro (6: 125; 9: 33; 14: 143-145). Três irmãos e suas esposas compartilhavam uma cabana na qual Le Jeune vivia. Le Jeune mantém silêncio sobre a relação entre as esposas, as quais, a julgar pela composição de grupos de caça, em tempos recentes, poderiam facilmente ter sido irmãs ou primas paralelas*. Em todo caso, os diários de Le Jeune atestam que esses arranjos não eram permanentes.

Evidências etnográficas, bem como as *Jesuit Relations,* indicam quais decisões acerca de mudanças eram tomadas pelos membros adultos do grupo no qual se encontravam envolvidos. Não há qualquer dúvida quanto à importância da mulher nessa tomada de decisões. Com efeito, um dos relatos atesta que "a escolha de planos, de atividades, de invernadas em praticamente todos os casos encontra-se nas mãos da dona de casa" (68: 93). Indivíduos podiam ser escolhidos como porta-vozes para mediar as relações com os franceses, mas esses "chefes" não detinham qualquer autoridade formal dentro do grupo. Le Jeune observou que "os selvagens não suportam, por hipótese alguma, aqueles que parecem desejosos de assumir superioridade sobre os outros; eles

* Primos paralelos são os filhos de duas irmãs ou dois irmãos (e seus cônjuges). Filhos de um irmão e uma irmã (e seus cônjuges) são chamados "primos cruzados". Como é comum em muitas sociedades baseadas em laços de parentesco, a terminologia usada pelos montagnais-naskapi para os primos paralelos era a mesma que designava irmãos, enquanto aquela dedicada aos primos cruzados, que eram desejáveis pretendentes a casamento, remetia a algo como "enamorados" (Strong, 1929).

colocam toda a virtude em uma certa docilidade ou apatia" (16: 165).

> Eles imaginam que deveriam, por direito de nascimento, desfrutar a liberdade dos potros selvagens, não prestando honrarias a quem quer que seja, a menos que desejassem fazê-lo. Eles me censuraram uma centena de vezes pelo fato de temermos nossos capitães, enquanto riam e zombam dos seus. Toda a autoridade de seu chefe encontra-se na ponta da língua, uma vez que este seria poderoso à medida que fosse eloquente; e, mesmo que se mate de falar e argumentar, ele não será obedecido, a menos que agrade aos selvagens (6: 243).

Le Jeune foi suficientemente honesto para assinalar o que viu como o lado positivo do igualitarismo dentre os montagnais:

> Como eles não têm organizações políticas, cargos ou posições de prestígio, tampouco qualquer autoridade, uma vez que obedecem a um chefe apenas pela boa vontade para com ele, nunca matam uns aos outros a fim de conquistar essas honrarias. Ainda mais, desde que eles se contentam com a mera sobrevivência, nenhum deles vende sua alma ao diabo para adquirir riqueza (6: 231).

Todavia, em sua avaliação final, Le Jeune permaneceu preso à sua cultura e ao seu compromisso de missionário: "Eu não ousaria afirmar ter visto um único ato de virtude moral por parte de um selvagem. Eles nada levam em conta a não ser seu próprio prazer e satisfação" (6: 239-241).

### *O Programa Jesuítico para Mudar o Casamento Montagnais*

Como indicado acima, a premissa original de Le Jeune – segundo a qual seria possível atrair os montagnais para o cristianismo pela conversão dos homens – mudou quando ele descobriu quão distante se encontrava a estrutura da família montagnais daquela vigente na França. Compreendeu, então, que deveria conceder especial atenção às mulheres tanto quanto aos homens, a fim de eliminar a aceitação inquestionável dos montagnais acerca do divórcio mediante o desejo de qualquer um dos parceiros, da poliginia e da liberdade sexual após o casamento.

"Os jovens não concebem que eles podem perseverar no estado do matrimônio com uma má esposa ou um mau marido", escreveu Le Jeune. "Eles querem ser livres e capazes de divorciar-se de seu consorte se eles não se amam" (16: 41). E alguns anos mais tarde: "A inconstância dos casamentos e a facilidade com que se divorciam representam um grande obstáculo à fé em Jesus Cristo. Nós não ousamos batizar os jovens porque a experiência nos

ensina que o costume de abandonar uma esposa ou um marido desagradável exerce sobre eles uma forte influência" (22: 229).

A poligamia era outro direito que tanto os homens como as mulheres assumiam sem questionar: "Desde que eu venho pregando no meio deles que um homem não deve ter mais que uma mulher, não tenho sido bem recebido pelas mulheres, pois uma vez que elas são mais numerosas do que eles, se um homem puder desposar apenas uma delas, as outras irão sofrer. Por conseguinte, essa doutrina não estaria de acordo com suas preferências" (12: 165). Quanto à plena aceitação da liberdade sexual para ambos, mulheres e homens, nenhuma citação poderia melhor ilustrar o abismo entre a sociedade francesa e a montagnais do que o registro de Le Jeune acerca da argumentação de um montagnais.

> Eu disse a ele que não era honrado para uma mulher amar outro homem salvo seu marido e que estando esse pecado entre eles, ele mesmo não saberia com segurança que o filho que estava ali presente era, de fato, seu. Ele, então, respondeu: "Vocês não têm juízo. Vocês, franceses, amam apenas seus próprios filhos; mas nós amamos todas as crianças de nossa tribo". Eu comecei a rir, percebendo que ele filosofava à moda dos cavalos e das mulas (6: 255).

Aqueles convertidos ao cristianismo debatiam-se com os dilemas colocados pela fé francesa. Um jovem recém-casado queria ser fiel a sua mulher, mas sentiu-se "inclinado à infidelidade". Profundamente transtornado por seu desejo criminoso, ele suplicou para ser encarcerado e açoitado publicamente. Quando seu pedido foi recusado, "escapuliu para um quarto perto da capela e, com uma corda que por lá encontrou, ele se autoflagelou, batendo tão fortemente em todo o corpo que o barulho alcançou os ouvidos do Padre, que correu até ele e proibiu castigo tão extremo" (22: 67). A adoção de severas punições aplicadas por um montagnais a si mesmo ou aos outros foi assim descrita por Le Jeune.

> Sem que soubéssemos, os cristãos mais fanáticos reuniam-se durante o inverno para juntos discutirem sobre os meios de permanecer na fé. Um deles, ao fazer um discurso, declarou que valorizava mais as orações do que a vida e que preferiria morrer do que delas abrir mão. Um outro disse que desejaria ser castigado caso traísse a palavra que ele havia confiado a Deus. Um terceiro reivindicou que, caísse ele em algum erro, deveria ser posto em uma prisão e obrigado a jejuar por quatro dias, sem comer ou beber. Os atos de justiça que eles viam ser praticados uma vez ou outra contra os delinquentes forneciam-lhes essas ideias (20: 143).

Ao ouvir esses relatos, os padres informaram aos convertidos que "eles procederam com excessiva severidade; que a mansidão exercia maior poder sobre as almas do que a força". Os fanáticos argumentaram, contudo, que os primeiros dentre eles que cometessem um erro, "não importa quão desprezível, deveriam sofrer encarceramento e jejum". Isso amedrontou de tal modo "os fracos", continuou Le Jeune, que "correu entre os descrentes a notícia de que os selvagens cristãos possuíam correntes e cordas prontas para prender os refratários". Le Jeune concluiu: "Alguns pagãos nos disseram que estavam correndo o risco de arruinar tudo e que os selvagens iriam matar uns aos outros. Tudo isso nos trouxe grande consolo, pois sentíamos prazer em ver a união dos cristãos; é muito mais fácil atenuar o fervor do que acendê-lo" (20: 143).

Mulheres e crianças, igualmente, sofriam punições nas mãos dos convertidos. "Um jovem cristão, tomado de paixão, bateu em sua esposa que insolentemente o provocara", escreveu Le Jeune. Então, o homem arrependeu-se de seu pecado e foi à capela pedir perdão a Deus. Le Jeune fez com que o casal fosse trazido até ele. "Eles foram devidamente repreendidos", conforme relatou, "especialmente a mulher, que era mais culpada do que o marido" (18: 155). Quanto às crianças,

> Elas demonstravam um inacreditável estado de satisfação por terem abraçado a fé. Nós punimos os desobedientes, elas exclamavam. Uma menina que se recusou a ir para as redes de pesca, a mandado de seu pai, foi deixada dois dias sem comida como castigo por sua desobediência. Dois meninos que se atrasaram para as orações da manhã foram castigados com um punhado de cinzas quentes jogadas sobre suas cabeças, o que se fez acompanhar de ameaças de castigos mais rigorosos caso a ofensa se repetisse (18: 171).

Alguns cristãos chegaram até mesmo a jogar na prisão um jovem parente pagão que estava embriagado – este, na visão de Le Jeune, "um ato capaz de assombrar todos aqueles que conhecem os costumes dos selvagens, os quais não conseguem aturar que qualquer um ponha a mão em seus parentes; mas Deus tem mais poder do que a natureza" (20: 153).

Em 1640, oito anos após a chegada de Le Jeune à Nova França e do estabelecimento da missão jesuítica, o governador convocou um grupo de influentes homens montagnais e, "tendo recomendado aos cristãos constância em seus casamentos, convenceu o grupo de que seria bom que eles elegessem alguns chefes para governá-los" (18: 99). Assim, os montagnais buscaram conselho junto aos jesuítas, os quais supervisionaram a eleição de

três capitães. Então, os homens "resolveram reunir as mulheres, a fim de pressioná-las para que fossem instruídas e recebessem o sacramento do batismo". As mulheres estavam acostumadas a realizar seus próprios conselhos para resolver assuntos de seus interesses e demonstraram surpresa pelo fato de serem admoestadas pelos homens.

> Ontem os homens convocaram-nos a um conselho e esta foi a primeira vez que mulheres participavam desse tipo de atividade; mas eles nos trataram tão grosseiramente que ficamos deveras assustadas. "São vocês, mulheres", eles nos disseram, "que mantêm o demônio entre nós; vocês que não desejam ser batizadas… quando passam diante da cruz, jamais a saúdam, vocês querem ser independentes. Saibam, agora, que obedecerão aos seus maridos e vocês, jovens, saibam que obedecerão aos seus pais e aos nossos capitães e se deixarem de fazê-lo ficarão sem comer" (18:107).

As respostas das mulheres oscilaram entre a fervorosa concordância e a rebeldia. Um incidente ilustrativo da obediência aos desejos de um marido e sugestivo da internalização da culpa ocorreu quando uma mulher cristã envolveu-se com alguns "jogos recreativos públicos", o que foi reprovado pelo marido.

> Ao retornar, seu marido disse-lhe: "Se eu não fosse cristão, eu lhe diria que, se você não se importa comigo, deveria buscar outro marido a quem você prestasse mais obediência; mas tendo prometido a Deus não deixá-la até o dia da minha morte, eu não posso falar assim com você, ainda que você tenha me ofendido". A pobre mulher pediu perdão sem demora e, na manhã seguinte, foi ao encontro do Padre que a batizara e falou: "Padre, eu cometi uma ofensa a Deus, desobedeci a meu marido; meu coração está triste. Eu desejo imensamente me confessar" (18: 35).

Outra mulher continuou a ter amantes, a pedir a homens casados que aceitassem uma segunda esposa e a desafiar ou deixar seus maridos. Um homem convertido reclamou: "Minha mulher está sempre zangada; temo que os demônios que ela mantém em minha cabana estejam pervertendo o bem que recebi no sacramento do batismo". Le Jeune escreveu sobre esse homem:

> Em outra ocasião, sua esposa apontou uma faca para sua coxa e ele, evitando o golpe, teve apenas seu robe afetado, no qual essa megera fez um grande corte. Logo após, ele veio até nós; encontrando alguns selvagens no caminho, começou a rir. Ele disse: "Vejam a raiva dela, que me considera seu servo; ela pensou que seria capaz de me irritar, mas eu tenho poder sobre mim mesmo e não me deixo afetar pela raiva de uma mulher".

Le Jeune acrescentou: "É estranho quão inimigos da raiva são os selvagens e o quanto esse pecado os abala". E continuou:

> Agora eu sei o que este homem simples fez para conquistá-la para

> Deus. "Se você crê", ele diz a ela, "eu a amarei acima de tudo; eu confiarei em você, eu atenderei a todas as suas [*thee*] necessidades, eu executarei até mesmo as menores tarefas que as mulheres realizam, eu buscarei água e lenha; eu a [*thee*] amarei mais do que a mim mesmo". Ele beliscou seu próprio braço, exclamando, "Você [*Dost thou*] está vendo essa pele? Eu não a amo, é Deus que eu amo e todos aqueles que creem nele. Se você [*thou*] não está disposta a obedcer-lhe, deverá afastar-se de mim; porque eu não posso amar quem não ama a Deus".
>
> Sua esposa retrucou: "[*Dost thou*] Você não vê que estamos todos morrendo desde o dia em que eles nos disseram para rezar a Deus? Onde estão seus parentes? Onde estão os meus? A maior parte deles morreu. O tempo para acreditar já passou" (20: 195-197).

Outro incidente particularmente revelador possibilita uma importante observação acerca da ética dos montagnais e indica a crescente distância entre os montagnais catequizados, com a consequente aceitação de castigos corporais, e os não convertidos. Um jesuíta reuniu alguns "homens chefes" e, após recomendar que dessem um fim à "conduta desordenada que ocasionalmente ocorria entre eles", expressou espanto diante do fato de permitirem que uma jovem mulher batizada vivesse longe de seu marido. O capitão responsável por ela explicou que "havia tentado de todas as maneiras fazer com que a dita mulher retornasse aos seus deveres e seus esforços haviam sido em vão; e que, não obstante, ele ainda faria outra tentativa". O Padre Jesuíta aconselhou-o a consultar seu povo a respeito do que deveria ser feito diante da desobediência da mulher. "Todos eles decidiram aplicar medidas severas. "Bons conselhos', diziam, 'não a trouxeram à razão; a prisão conseguirá fazê-lo". Ordenaram que dois capitães a levassem a Quebec e… a metessem em um calabouço".

A mulher fugiu, mas eles a apanharam e a amarraram para levá-la de canoa até Quebec. Nesse momento,

> Alguns rapazes pagãos, observando essa violência, que os selvagens abominavam e que fica mais remotamente distante de seus costumes do que o céu da terra, usaram de ameaças, declarando que matariam qualquer um que encostasse a mão na mulher. Mas o capitão e seu povo, que eram cristãos, responderam audaciosamente não haver qualquer coisa que eles não fizessem ou suportassem, no sentido de garantir obediência a Deus. Essa resolução silenciou os infiéis.

Para evitar a prisão, a mulher "implorou humildemente para ser levada de volta a Saint Joseph, prometendo que, dali em diante, seria mais obediente". Le Jeune declarou:

> Tais atos de justiça não causavam qualquer surpresa na França,

> porque era comum proceder-se dessa maneira. Mas, na experiência desses povos… segundo a qual cada um se considera, desde o nascimento, livre como os animais que vagueiam em sua grande floresta… é uma maravilha, ou mesmo um milagre, ver uma ordem peremptória ser obedecida, ou qualquer ato de severidade ou justiça, executado.
>
> Alguns selvagens, tendo ouvido que, na França, malfeitores eram condenados à morte, têm frequentemente nos reprovado, dizendo que éramos cruéis – que nós matávamos nossos conterrâneos; que não tínhamos juízo. Eles perguntavam-nos se os parentes daqueles que eram condenados à morte por acaso não buscavam vingança. Os infiéis ainda pensam dessa forma, mas os cristãos estão aprendendo mais e mais a importância de exercitar a justiça (22: 81-85).

Pouco tempo depois, outro ato de violência contra uma mulher ameaçou provocar mais uma vez um conflito entre montagnais "pagãos" e cristãos e uma vez mais exigiu recomendação por parte do relator (nesse caso, não Le Jeune, mas Bartholemy Vimont). Os parentes cristãos de uma jovem mulher, reunidos em um conselho de família, concordaram em açoitá-la por ter conversado com um pretendente contra a vontade de seus pais: "Nós aprendemos que Deus ama a obediência. Nós vemos os franceses pondo isso em prática; eles valorizam tanto essa virtude que, se um deles contrariá-la, será punido. Pais castigam seus próprios filhos, patrões punem seus servos".

Um dos parentes açoitou a jovem enquanto advertia outras jovens que estavam ali reunidas: "Este é o primeiro castigo por espancamento que infligimos a alguém de nossa Nação. Nós estamos decididos a seguir castigando aqueles que desobedecerem". Vimont observou:

> Durante o ano anterior, os novos cristãos prenderam um selvagem. Neste ano, eles fizeram mais, pois este último castigo pareceu-me mais severo do que o primeiro. Aqueles que conhecem a liberdade e a independência desses povos e o horror que eles têm à repressão e à servidão dirão que um leve toque dos céus e um pouco de graça são mais fortes e poderosos do que os canhões e armas de reis e monarcas, os quais não foram capazes de subjugá-los.

O pretendente, furioso, apelou a seu pai, que, por sua vez, ameaçou os índios cristãos. Estes defenderam sua ação, justificando ao dito pai que seu filho não havia sido afrontado e que ele deveria estar satisfeito pelo fato de a jovem ter sido castigada. A seguir, o Governador Montmagny chamou o pretendente e, através de um intérprete, advertiu o jovem que tivesse cuidado, pois qualquer ataque contra um índio cristão seria considerado um ataque contra sua própria pessoa (22: 115-127).

É necessário indagar-se quão precisamente a obra *Jesuit Relations* pode ser tomada para avaliar o programa jesuítico de conversão e ressocialização dos montagnais-naskapi. Afinal de contas, os padres jesuítas estavam angariando contínuo apoio para seu trabalho e gastaram muitas páginas descrevendo a devoção de seus convertidos. Ademais, eles recorreram pesadamente a relatórios de segunda mão, produzidos por adeptos da missão que, indubitavelmente, apresentavam um viés favorável quando reproduziam conversas e descreviam incidentes. Todavia, como atestam as citações acima, jesuítas e convertidos relataram de forma detalhada e convincente as opiniões e ações dos não-convertidos. Não há razão alguma para pôr em xeque a evidência que as *Relations* oferecem acerca das ideologias conflitantes que causaram um profundo transtorno social no grupo em geral, assim como provocaram uma severa perturbação psicológica naqueles indivíduos, homens e mulheres, que tomaram a decisão, com frequência angustiante, de abrir mão de crenças e práticas tradicionais e aderir a novos códigos de conduta e a novos comprometimentos. Desse modo, ainda que não revelem a verdadeira extensão da conversão que ocorreu entre os montagnais-naskapi durante o século dezessete, as *Jesuit Relations* documentam minuciosamente o que é mais significativo: a natureza das respostas ao programa jesuítico, variando da zelosa dedicação à conversão formal, o que poderia muito bem envolver um recuo à indiferença, e, finalmente, à hostilidade ativa.

No que concerne às relações entre mulheres e homens, a castidade pré-marital, o cortejo por parte do homem, a monogamia e a fidelidade conjugal tornaram-se normas de comportamento aceitas como ideais por parte dos convertidos dedicados. Em 1639, Le Jeune escreveu sobre o "mau costume" de um homem que, cortejando uma mulher, iria ao seu encontro à noite para fazer amor e, então, passou a aconselhar as jovens a encaminharem seus pretendentes aos jesuítas (16: 61). Alguns anos mais tarde, Vimont relatou que uma mulher velha, "tocada pelo temor de Deus", revelou o nome de vários amantes solteiros jovens que protestavam que tais "modelos de casamento" eram "habituais entre eles". Os jovens foram admoestados pelos mais velhos "para que declarassem seus sentimentos a seus pais, seguindo seus

conselhos e os conselhos do Padre… Façam suas visitas durante o dia e não à noite; a fé e a oração proíbem esse costume" (24: 139). Alguns, conforme relata Vimont, já haviam adotado uma nova forma de cortejo, pela qual o pretendente enviava uma pintura feita numa casca de árvore, retratando um jovem casal "de mãos dadas, na posição que assumem na igreja quando se casam". Uma jovem que rejeitasse o pretendente devolvia a pintura (22: 71).

Em conformidade com a reciprocidade das relações entre mulheres e homens próprias dos montagnais-naskapi, os homens convertidos aceitavam os mesmos padrões impostos às mulheres. Le Jeune escreveu que ouvira de fonte segura que "algumas mulheres desavergonhadas que abordaram homens à noite, solicitando-lhes fazer o mal em segredo, receberam por resposta apenas essas palavras: 'Eu acredito em Deus, eu rezo a ele todos os dias; ele proíbe tais ações, eu não posso cometê-las'" (1906: 16: 61). Um "capitão respeitável" tampouco tomaria uma segunda esposa, mesmo quando solicitado pela própria pretendente, respondendo: "Você chegou tarde demais, eu dei minha palavra a Deus. Eu não posso negá-la. Eu Lhe obecerei; eu disse a Ele, 'eu vos obedecerei' [*thee*] e assim o farei" (16: 145).

A influência, direta ou indireta, na formulação de ideais como estes era reforçada pelo trabalho dos jesuítas junto às crianças. Le Jeune escreveu:

> Nós temos feito tanto por esses pobres descrentes que eles nos deram algumas de suas filhas, o que nos parece um ato de Deus… Estas meninas são vestidas à moda francesa; elas não se importam mais com os selvagens, como se elas não pertencessem à sua Nação. Ainda assim, a fim de afastá-las de seus costumes nativos e oferecer-lhes uma oportunidade de aprender a língua, a virtude e os costumes franceses, de forma que elas possam depois ajudar suas conterrâneas, nós decidimos enviar duas ou três à França, para que fossem mantidas e educadas no convento de freiras hospitalares… Oh, se pudéssemos enviar somente uma certa criança para permanecer na casa à qual me referi – esta não tem coisa alguma de selvagem a respeito dela, a não ser sua aparência e sua cor; sua meiguice, docilidade, modéstia e obediência poderiam fazê-la passar por uma menina francesa bem nascida, plenamente passível de ser educada.

Segue-se a esse registro de Le Jeune uma referência ao seu desejo de contar com um prédio em Quebec, onde três salas de aula pudessem ser instaladas: "a primeira, de crianças francesas, em número talvez de vinte a trinta alunos; a segunda, de hurões; a terceira, de montagnais" (9: 103).

Os montagnais, por sua vez, expressavam ressentimento pelo fato de que a entrega de suas crianças aos franceses não obtivesse reciprocidade. Um "capitão" reclamou: "não se encontra outra coisa, a não ser pequenos selvagens nas casas dos franceses; há meninos e meninas – o que mais vocês querem?… Vocês estão sempre pedindo nossas crianças e não nos dão as suas; eu não sei de família alguma entre nós que mantenha um francês com ela" (9: 233).

O contraste entre a atitude dos montagnais e aquela dos franceses no que diz respeito a compartilhar as crianças está expressa na seguinte declaração de Le Jeune: "eles pensam que nos prestam um favor ao nos dar suas crianças para instruir, alimentar e vestir" (5: 197). Provavelmente nenhum incidente gravado nas *Relations* revela de forma mais contundente a distância cultural a ser atravessada pelos montagnais convertidos do que aquele em que um menino baterista francês golpeou com sua baqueta um menino montagnais, fazendo-o sangrar. Os montagnais que observavam a cena sentiram-se ofendidos e disseram: "vejam, alguém de seu povo feriu um dos nossos, vocês conhecem bem nossos costumes, ofereçam-nos presentes em desagravo". O intérprete francês retrucou: "vocês conhecem bem nossos costumes; quando um dos nossos comete um erro, nós o castigamos. Este menino feriu um dos seus; ele deverá ser chicoteado imediatamente em sua presença". Quando os montagnais viram que o francês estava determinado a chicotear o menino,

> Eles começaram a rogar para que ele fosse perdoado, alegando que se tratava apenas de uma criança que não sabia o que estava fazendo; mas como nosso povo iria puni-lo mesmo assim, um dos selvagens tirou toda a sua roupa, jogou seu cobertor sobre a criança e gritou àquele que deveria chicoteá-lo: "bata em mim, se você quiser, mas não bata nele" [*Strike me if thou wilt, but thou shalt not strike him*]. E, assim, o pequeno escapou (5: 219).

Esse incidente ocorreu em 1633. Como foi possível que, apenas dez anos mais tarde, adultos estariam batendo em crianças, privando-lhes de comida e até mesmo, se o registro é acurado, cometendo atos tão terríveis como jogar cinzas quentes sobre crianças e jovens? Acima, eu fiz referência à punição dirigida à própria pessoa e a outros que acompanhavam a tentativa frequentemente atormentada da parte dos convertidos de rejeitar um conjunto familiar de valores, substituindo-o por outro. A resposta psicológica é familiar. Dizer isto, contudo, apenas torna premente a próxima questão: por que os montagnais sentem-se tão fortemente impelidos a realizar tal tentativa? A resposta é que os

jesuítas e seus ensinamentos chegaram à Nova França um século inteiro após começar a ruir a base econômica para a cooperação inconteste, a reciprocidade e o respeito pela autonomia individual, devido à troca de peles por bens europeus. Sobre a base de novos vínculos econômicos, alguns montagnais-naskapi estavam interessados em associar-se à estação missionária e ao assentamento europeu, beneficiando-se, por conseguinte, dos recursos que tais vínculos ofereciam. Do mesmo modo, alguns estavam prontos a aceitar as crenças e os rituais e tentar adotar novos padrões de conduta.

Em outra parte do livro, eu documentei o processo por meio do qual o estoque de peles para um futuro retorno a ser adquirido quando chegavam os navios comerciais entrava em contradição com o princípio da partilha total baseado na caça, na pesca e na coleta para fins de subsistência (Leacock, 1954). Esse processo foi bem descrito, posteriormente, acerca do subártico canadense em geral, quando um povo horticultor passou a envolver-se em relações de troca com uma economia de mercado (Murphy e Steward, 1955).

Ao mesmo tempo que o comércio de peles corrompia os alicerces dos valores e da ética interpessoal dos montagnais-naskapi, o terrível flagelo das doenças epidêmicas, a escalada (ou a introdução) da guerra e o ilusório alívio da ansiedade oferecido pelo álcool também minavam a autoconfiança dos próprios montagnais-naskapi. Alfred Goldsworthy Bailey (1969) descreveu os efeitos desses desenvolvimentos em uma revisão dos conflitos entre os europeus e as culturas algonquinas orientais durante os séculos dezesseis e dezessete. O medo de doenças, particularmente da varíola, que assolaram a região ao longo da década após a chegada dos padres, foi igualado apenas ao medo dos iroqueses. O prolongado e intricado processo de tortura dos prisioneiros iroqueses, do qual as mulheres participavam com entusiasmo maior ainda do que o dos homens, representou uma sombria expressão de profundo medo e desmedida fúria. O álcool, que temporariamente exultava os espíritos, levou a brigas em torno do assentamento europeu; em 1664, há referência a um caso de estupro cometido sob a influência do álcool (48: 227).

Isso não quer dizer, entretanto, que a sociedade dos montagnais-naskapi como um todo encontrava-se irremediavelmente destruída. A violência que irrompeu no entorno do assentamento europeu contrasta não apenas com o clima de

amizade, alegria e ausência de brigas que Le Jeune descreveu em referência ao inverno que ele passou no interior, em 1633-1634, mas também com a cooperação e a boa vontade – embora acompanhadas de gracejos e provocações que caracterizavam, de um modo geral, a vida dos montagnais-naskapi nos séculos posteriores, no restante da Península do Labrador. Quebec representava, afinal de contas, a porta de entrada para o interior da América do Norte, e o comércio de peles e os postos missionários deslocavam-se sistematicamente na direção ocidental. A política não-racista, que levava à construção de uma colônia francesa com a participação de índios ressocializados, foi abandonada e substituída por uma política racialmente muito mais dura e discriminatória. Com o tempo, todos os montagnais-naskapi tornaram-se católicos, mas, sem a supervisão mais atenta dos jesuítas, eles mantiveram práticas religiosas já estabelecidas, somando a elas os sacramentos católicos. Durante o verão de 1951, ainda vinha sendo praticado no Labrador oriental o ritual denominado *shaking tent rite*, no qual um praticante religioso conversa com os deuses, obtendo informações úteis e divertindo uma audiência nesse processo.

O ritmo de mudança na maior parte da Península do Labrador era lento, uma vez que os índios, vivendo longe dos primeiros centros de comércio, tornaram-se gradualmente atraídos para a economia de armadilhagem. No verão de 1950, pude documentar os estágios finais de transição no sudeste do Labrador, numa época em que a mudança importante que viria a seguir estava em vias de transformar a vida tanto dos pescadores e comerciantes de pele franceses e ingleses quanto dos caçadores-armadilheiros montagnais-naskapi: uma ferrovia estava sendo construída numa gigantesca mina de ferro encravada na parte norte-central da península. Quando eu lá me encontrava, as condições das florestas setentrionais ainda permitiam que a ética tradicional dos montagnais-naskapi, cooperativa, tolerante e não punitiva, permanecesse forte.

O que dizer das relações entre mulheres e homens? Da mesma forma que, nos relatos do século dezessete, ainda podemos encontrar julgamentos deveras contrastantes. Burgesse (1944) assinalou que

> O trabalho é dividido com bastante equidade entre os sexos sob o sistema econômico dos montagnais. Cada sexo assume suas tarefas específicas, porém, dentro de certos limites, as divisões entre os diferentes tipos de trabalho realizado não são rígidas. Um homem

> não se considera diminuído em sua dignidade ao assistir sua esposa em atribuições consideradas peculiares às mulheres. Do mesmo modo, as mulheres, muitas vezes, são vistas executando tarefas usualmente realizadas por homens. Questionados a respeito desse aspecto de sua economia, os montagnais invariavelmente respondiam que, uma vez que o casamento representa uma união de parceiros do mesmo patamar de igualdade para benefício mútuo, é dever do marido assistir sua esposa na execução de suas tarefas. Igualmente, é dever da esposa ajudar seu marido…
>
> A mulher montagnais está longe de constituir-se uma escrava. Ao contrário, ela é um membro respeitado da tribo, cujo valor é devidamente apreciado e cujos conselhos e recomendações são ouvidos e, no mais das vezes, levados em conta por seu marido (4-7).

Mais cedo, e em contraste com o testemunho de Burgesse, Turner havia registrado:

> Os sexos exercem suas funções específicas. As mulheres realizam o trabalho pesado, trazendo para casa os animais abatidos por seus maridos, carregando madeira e água, curtindo as peles e delas fazendo vestimentas. O trabalho de erguer as tendas e arrastar os trenós nas viagens durante o inverno recai sobre elas e, com efeito, elas realizam a maior parte dos trabalhos manuais. Elas são consideradas inferiores aos homens e exibem, em sua vida social, os efeitos das adversidades a que são submetidas (1894: 271).

Referidas afirmações podem ser tomadas, sem mais nem menos, como se refletissem diferenças entre dois bandos montagnais-naskapi, uma vez que a primeira diz respeito aos povos ao sul do Lago St. John e a segunda, aos povos ungava ao norte. Todavia, a continuidade do relato de Turner revela aspectos da vida dos ungava que contradizem sua declaração formal.

> Um divertido incidente ocorreu a poucos passos de Fort Chimo. Uma mulher enraivecida arrancou as roupas do corpo de seu marido e, a seguir, retirou os cabos da tenda, deixando-o nu, ao relento. Levando suas coisas para a canoa, ela remou várias milhas rio acima. Ele a seguiu pela margem do rio até que ela serenou e suas relações se reataram como se nada houvesse conturbado a harmonia da vida deles. O homem foi tão atormentado por seus camaradas que, por muitos dias, ele raramente pôs a cabeça para fora da tenda (Ibid).

Traduzindo tal incidente nos termos da economia política, as mulheres detinham controle sobre os produtos de seu trabalho. Estes não eram alienados e a produção de roupa, abrigo e cobertura de canoa por parte das mulheres garantia-lhes, na prática, poder e influência concomitantes, à revelia de declarações formais enunciadas por pessoas de fora. No norte do Labrador, no final do século dezenove, a dependência no processo de troca de peles por comida, roupa e equipamento estava apenas começando. A coesão do bando ainda era forte, baseada na partilha de carne,

peixe e outros artigos de necessidade, assim como na troca recíproca de bens e serviços entre mulheres e homens.

Nos meados do século vinte, em toda a Península do Labrador, o equilíbrio econômico já havia pendido em favor da dependência do comércio de peles (e, em muitos casos, do trabalho assalariado). Os montagnais-naskapi viviam em unidades de famílias nucleares sustentadas, em larga medida, pelos salários do marido ou do pai, ou pelo que estes obtinham com a linha de armadilhas. Não obstante, os recursos da terra ainda eram diretamente utilizados, permanecendo disponíveis a qualquer um, sendo adquiridos cooperativamente – à medida que esta era a forma mais prática de aquisição – como também compartilhados. Além do mais, em parte, por desejo próprio, em parte, em conformidade com a estrutura racista da sociedade ocidental, os montagnais-naskapi mantinham seu status como um povo semiautônomo, não tendo se separado entre uma elite minoritária *versus* uma maioria de trabalhadores marginais. Desse modo, um elevado respeito pela autonomia individual e uma extrema sensibilidade quanto aos sentimentos dos outros no processo de tomada de decisões conjugavam-se a uma ênfase continuamente posta na generosidade e na cooperação, o que se aplicava às relações tanto entre os sexos como no interior de um mesmo sexo.

Em minha própria experiência vivida em um acampamento montagnais-naskapi, pude notar a qualidade do respeito entre mulheres e homens, o que se ajustava à caracterização traçada por Burgesse. Observei também o comportamento fácil e natural dos homens com relação às crianças. Quando requeridos, eles se responsabilizavam inclusive por recém-nascidos, o que faziam com tal espontaneidade e competência que esse comportamento poderia ser descrito, em nossa cultura, como "maternal". Todavia, os homens eram "superiores" em alguns aspectos comumente aludidos pela literatura antropológica. Eram homens os poucos xamãs que ainda praticavam essa arte (ou admitiam essa prática a uma pessoa de fora); eram homens os chefes de bandos; e a patrilocalidade entre os recém-casados, além de um ideal, era estatisticamente mais comum do que a matrilocalidade. Em suma, as práticas dos montagnais-naskapi naquele período correspondiam ao que a literatura antropológica considera usual entre os povos que vivem (ou viviam recentemente) por meio da aquisição e do uso de produtos selvagens: fortemente igualitários, porém com uma certa vantagem em favor da autoridade e da influência masculinas.

Contudo, registros do século dezessete mencionam xamãs femininas passíveis de se tornar poderosas (Thwaites, 1906: 6: 61; 14: 183). Os assim chamados chefes de fora, eleitos formalmente de acordo com o protocolo governamental para mediar a relação com a sociedade branca, não exerciam maior influência dentro do grupo, além daquela consoante a seus atributos individuais; e a matrilocalidade, apenas recentemente, havia cedido lugar à patrilocalidade como residência pós-marital. Ainda que a cultura montagnais-naskapi permaneça marcadamente diferente da cultura ocidental, os registros etno-históricos esclarecem que essa cultura tem constantemente se reestruturado para ajustar-se a novas situações e que o status das mulheres, embora ainda relativamente elevado, vem claramente declinando.

# 5. A Matrilocalidade entre os Montagnais-Naskapi

Os algonquinos do nordeste são caracterizados como um bando de organização patrilinear, com residência patrilocal e "herança" patrilinear quanto aos direitos à terra. Entretanto, vem sendo reconhecido há algum tempo o fato de que a residência pós-marital nessa área está longe de ser exclusivamente patrilocal, tampouco a "herança", por hipótese alguma, é exclusivamente patrilinear. Speck, quiçá o autor melhor familiarizado com a organização algonquina, escreveu:

> [Embora o bando familiar patrilinear] aparente ser o agrupamento familiar ideal, onde um grande bando familiar pode manter-se com conforto em um terreno herdado… ordinariamente… no inóspito país do norte, tais ideias são fúteis, pois encontramos como *prática mais comum* aquela em que alguns filhos juntam-se ao bando familiar de seus sogros e criam suas famílias como membros do bando da esposa (Speck, 1917: 97-98)*.

No caso do bando mistassini, na Península do Labrador, Speck descobriu que embora "os territórios de caça sejam herdados paternalmente… aqui também é comum para um homem juntar-se à família da esposa e caçar com o pai e os irmãos dela" (Speck, 1917: 91). No momento de sua visita a esse bando, havia "seis casos decisivos de caçadores que residiam nas terras herdadas de seus pais e seis, possivelmente sete, onde o caçador, ao casar-se, reuniu-se ao grupo de seu sogro" (1923: 462). Lips, em seu estudo detalhado das formas legais dentre os mistassini e os índios vizinhos do Lago St. John, uma geração à frente, relata que "as leis de herança mostram, de forma suficientemente clara, traços de concepções derivadas de tradições relativas a direitos tanto

---

Este ensaio foi anteriormente publicado no *Southwestern Journal of Anthropology* 11, no. 1 (1955) sob o título *Matrilocality in a Simple Hunting Economy*. Está aqui republicado mediante permissão do *Journal of Anthropological Research*.

* Em outra ocasião, Speck escreveu: "Será observado quão frequentemente os caçadores desviam-se da prática usual – de acordo com a qual os territórios herdados passam do pai para os filhos –, juntando-se à unidade familiar do sogro. A aquisição de territórios dessa maneira é relativamente de elevada frequência" (1927: 392).

paternos quanto maternos, com a predominância, porém não dominação exclusiva, das regras típicas dos direitos paternos" (Lips, 1947: 437). Strong registra exemplos de matrilocalidade entre os naskapi de Barren Ground (Strong, 1929: 286) e Hallowell observa, acerca dos algonquinos como um todo, que, "em quase todos os bandos… do norte e do nordeste, muitos desses exemplos [de matrilocalidade] têm sido observados. Nesses casos, o genro herda, usualmente, o território de caça de seu sogro" (Hallowell, 1932: 185).

Considerando a ocorrência rotineira da matrilocalidade, conjugada à exogamia do bando, Steward caracteriza o bando algonquino como "composto", ao invés de patrilinear. Em resumo, deixando de lado, para o momento, padrões "ideais", pode ser dito que os algonquinos são, de fato, bilocais, e não patrilocais. Esse entendimento afina-se com o argumento de Murdock sobre a conveniência da bilocalidade para uma economia simples:

> Em um nível relativamente baixo de cultura, a adoção de uma vida migratória em bandos instáveis parece particularmente favorável a essa regra [bilocal] de residência. Uma família pode armar sua tenda ou erguer sua cabana perto dos parentes paternos, num acampamento, e próximo aos parentes maternos, no acampamento seguinte, ou, caso eles pertençam a bandos distintos, a família pode residir em qualquer um dos lados, ou mudar de um lado para o outro (1949: 204).

Em trabalho anterior, Speck faz uma afirmação paralela acerca da organização social dos algonquinos do nordeste quando aponta a importância das razões de conveniência na determinação da residência dos recém-casados:

> O elevado nível de mortalidade entre os homens, em virtude da exposição ao sol, e entre homens, mulheres e crianças, devido à insuficiência da caça, é uma consideração digna de nota e deve ser levada a sério como um fator que rege a distribuição das pessoas e da residência de ambos os sexos. Entre as razões dadas pelos índios para sua residência com o sogro após o casamento, aparece, em primeiro lugar, a necessidade de prestar-lhe assistência, se ele possui poucos filhos, ou mesmo nenhum, em razão dessas fatalidades; em segundo lugar, o cuidado de evitar a superlotação numa família de muitos filhos, caso estes vivam e trabalhem na propriedade paterna. Além destas, há outras razões pessoais de menor importância, as quais podem bem ser imaginadas por qualquer pessoa que tenha vivido com povos similares (1923: 464).

Referências análogas a famílias de configuração matrilocal são encontradas quando recorremos aos registros dos séculos

dezessete e dezoito sobre a vida dos montagnais-naskapi. Os relatos dos jesuítas, por exemplo, mencionam uma dada família indígena que incluía uma irmã da esposa, ou um genro que cuidava do sogro em seu leito de morte, ou um homem que viajava com seu sogro (Thwaites, 1906: 6: 125; 9: 33; 14: 143-145). Além disso, referências ao padrão *ideal* traçadas pelos jesuítas e outros observadores caracterizam tal padrão como *matrilinear-matrilocal*. Lemos, por exemplo, que, quando um jovem "percebeu ter sido bem recebido, ele foi alojar-se na cabana de sua futura esposa, em conformidade com os antigos costumes dos selvagens" (30: 169). Há também uma afirmação de Le Jeune, frequentemente citada, atestando que os montagnais "preferem assumir como herdeiros os filhos de suas irmãs, em detrimento de seus próprios ou dos filhos de seus irmãos, colocando em questão a fidelidade de suas esposas e sabendo-se incapazes de duvidar que aqueles sobrinhos vieram de seu próprio sangue…" (6: 255). Escrevendo no início do século dezoito acerca dos cree e outros grupos estreitamente relacionados que vieram negociar no Forte Nelson, La Potherie diz:

> O maior consolo que um pai de família pode ter é o número de filhas. Elas são o esteio da casa, pois um pai que só tem filhos deve esperar ser por eles abandonado quando estiverem crescidos…
>
> A cerimônia de casamento é bastante informal. Os pais de ambas as partes fazem-se presentes e o jovem índio diz à sua noiva que a toma como esposa. Isso permite que ele passe a viver com seu sogro, o qual permanece como senhor de seu território de caça até que nasçam os filhos do casal. De um modo geral, ele passa o restante de sua vida residindo com seu sogro, a não ser que ocorra algum problema; mas a norma adotada pelo sogro é lidar com o genro com o devido tato (Tyrrell, 1931: 125-126).

Somadas a essas afirmações a respeito da matrilocalidade como o arranjo preferencial, encontramos referências que atestam a importância da esposa no processo de tomada de decisões familiares:

> A escolha de planos, de atividades, de invernadas em praticamente todos os casos encontra-se nas mãos da dona de casa… (Thwaites, 1906: 68: 93).
>
> Aqui, as mulheres detêm considerável poder. Se um homem deixar de realizar alguma promessa feita a alguém, ele julga que será desculpado caso alegue que sua esposa não quis fazer o que ele prometera. Eu disse-lhe então que ele era o senhor e que, na França, mulheres não mandam em seus maridos (5: 181).

É provável que os relatos dos jesuítas exagerem em relação a esses padrões montagnais-naskapi, tão diferentes dos seus

próprios. Examinando esses relatos em retrospectiva, a partir do atual estilo de vida dos naskapi, avaliamos que as decisões familiares representam, provavelmente, um empreendimento comum – e, de fato, todas as decisões nesta sociedade simples são, virtualmente, "decisões familiares". Devemos assumir que talvez haja um exagero similar no que diz respeito à residência pós-marital, pois é mais plausível que, entre os montagnais, a matrilocalidade de outrora não fosse mais universal do que é hoje a patrilocalidade. Lendo nas entrelinhas das *Jesuit Relations,* encontramos referências suficientes no que tange a configurações atinentes à família patrilocal para apontar que, em certa medida, esses povos, mesmo àquela época, eram bilocais. O que merece ser destacado, portanto, é a indicação de uma mudança da matrilocalidade para a patrilocalidade como o padrão ideal.

A evidência apresentada por fontes históricas e contemporâneas acerca de uma enfática mudança da matrilocalidade para a patrilocalidade entre os índios da Península do Labrador seria de importância e validade duvidosas caso não existissem materiais corroborativos produzidos pela pesquisa de campo. Durante dois sucessivos verões, coletei dados sobre a organização social e econômica dos bandos montagnais-naskapi das regiões central e sudeste do Labrador*. Constatei que uma instável residência pós-marital bilocal, com uma elevada incidência de matrilocalidade, vinha cedendo lugar à patrilocalidade não apenas como o *ideal*, mas, crescentemente, como o padrão *real*. Em correlação com esse desenvolvimento, dava-se a mudança de uma frouxa exogamia do bando para uma mais estabilizada endogamia, por um lado, e, por outro, a emergência de regras de herança patrilinearmente orientadas. O que está envolvido em cada instância não é tanto a troca de um sistema formal por outro, mas, sobretudo, a substituição de unidades informais instáveis por unidades formais estáveis em relação tanto a pessoas como ao território; ou, em outras palavras, o desenvolvimento do que pode ser definido como linearidade ou localidade (paternal ou maternal) em primeiro

---

* Passei os verões de 1950 e 1951 em Natashquan, na margem norte do Rio São Lourenço, e em Northwest River, em Hamilton Inlet, respectivamente, trabalhando com informantes que haviam caçado por todo o centro e o sudeste da Península do Labrador. Sou imensamente grata ao Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia e à Fundação Wenner-Gren para a Pesquisa Antropológica pela assistência financeira que tornou possível este trabalho.

lugar. Essa estabilização tem sido encorajada, tanto consciente quanto inconscientemente, por fatores ligados ao posto de comércio, aos representantes do governo e aos missionários. Como veremos abaixo, todavia, o ponto mais importante a ser ressaltado é que tal estabilização resulta do fato de que a armadilhagem de animais peleiros vinha substituindo a caça de grandes animais como o propósito econômico básico desses índios.

Em outro momento, esbocei a mudança na estrutura básica do bando entre os montagnais-naskapi, à medida que foi possível desvendá-la a partir tanto de evidências históricas quanto de pesquisas de campo (Leacock, 1954). As antigas unidades socioeconômicas consistiam de dezenas de "bandos familiares" pequenos, cooperativos e instáveis, compostos por um ou dois grupos multifamiliares em cada tenda. Esses bandos, de alta mobilidade, viajavam livremente pelas áreas tradicionais, porém mal definidas, durante o inverno, enquanto, no verão, reuniam-se com outros bandos semelhantes na costa ou em um dos grandes lagos do interior do continente. A sociedade montagnais contemporânea, conforme registram Lips e outros autores com relação ao oeste do Labrador, caracteriza-se pelo bando numeroso e relativamente formal de, pelo menos, uma centena de membros, o qual funciona como uma unidade apenas durante o verão, quando se reúnem no posto de comércio. No inverno, o bando fragmenta-se em famílias individuais ou em pares de famílias que se mudam para seus terriórios de caça individualmente "possuídos" e "herdados" para montar suas linhas de até quatrocentas armadilhas. O casamento é "tipicamente" patrilocal e realizado dentro do bando.

A organização do bando no sudeste do Labrador encontra-se, aparentemente, em um estágio de transição. Tal organização é mais desenvolvida do que aquelas retratadas nos registros históricos, porém menos desenvolvida em comparação ao bando contemporâneo do oeste do Labrador. Suas fronteiras foram traçadas apenas recentemente e, até 1951, o território do bando ainda não estava dividido em "territórios familiares", sendo de "posse" comum. Os bandos consistem de cerca de uma centena de indivíduos que, no verão, vivem juntos no posto de comércio e, no inverno, separam-se em grupos de armadilhagem de até cinco ou seis famílias, quando os homens montam linhas temporárias de dez a sessenta armadilhas, aproximadamente. A composição desses

grupos e as áreas por eles exploradas mudam de um ano para outro e do inverno para a primavera.

A própria afiliação ao bando era instável* até recentemente. Do total de vinte e quatro "chefes de família" do sexo masculino listados para o bando natashquan em 1924 (Speck, 1931), apenas sete eram nascidos em Natashquan. Estes últimos representavam três famílias, duas das quais haviam deixado o bando ou, ainda, todos os seus membros haviam morrido até 1950. Desse modo, em 1950, havia somente uma família cujos membros do sexo masculino haviam "sempre caçado em Natashquan". Esse fato não é incomum em se tratando dos bandos do sudeste do Labrador. No caso das gerações mais antigas, costumavam ocorrer constantes mudanças de um bando para outro tanto de homens quanto de mulheres como resultado de casamento, ou devido a uma miríade de outras razões, poucas das quais eram suficientemente formalizadas para emergir como "padrões".

Um desses padrões ilustra a reduzida importância dos vínculos territoriais no sudeste de Labrador. Fazia parte da tradição que um homem deixasse um bando após a morte de todos os parentes próximos pertencentes àquele bando. Por exemplo, quando morreram os parentes diretos de François La Fontaine no bando romaine (ao leste de Natashquan), "Romaine enviou-o a Natashquan" [*Romaine send him Natashquan*[6]]. La Fontaine viveu em Natashquan durante vinte anos e então se mudou para o bando mingan, quando um filho crescido desposou uma mulher natashquan. Do mesmo modo, quando um certo Etienne Astimaju, que viera de Romaine para desposar uma mulher natashquan, perdeu seu sogro, ele foi aconselhado a deixar Natashquan: "Ele não tem irmão (parente), deve ir embora!" [*Tell him Natashquan, "No brother (relative). Go away!"*]. Astimaju partiu para viver com o bando mingan. Em outro caso, meus informantes explicaram a decisão de um certo Benoit Katush de mudar-se para Natashquan por vários anos: "A mãe morreu, a esposa morreu, ele não encontra trabalho" [*Mother dead, wife dead, no find work*]; ou seja, a morte havia-lhe destruído os vínculos com seus parceiros de caça mais próximos, os quais, no caso das gerações mais velhas, eram, em geral, escolhidos entre os tios do lado materno ou parentes afins. Isso não significa que referido

* Nos últimos tempos, venho criticando essa expressão – e hoje aponto a importância da *flexibilidade* no que concerne à organização do bando montagnais-naskapi (Ver Capítulo 7, na Parte II deste volume).

homem tenha sido expulso do bando, pois, como se presume, ele mesmo quis deixar o lugar onde seus entes queridos haviam vivido e morrido. Meus informantes compararam essa prática à atitude de um homem que, temporariamente, evita uma área na qual ele costumava caçar com o pai ou um tio recentemente falecidos. Atravessar os mesmos córregos e florestas onde ele estivera em companhia de um parente querido deixava-o demasiadamente infeliz.

Os informantes registraram que, na região central e sudeste do Labrador, a exogamia, frequentemente conjugada à matrilocalidade, era a norma em seu tempo de jovens. Como declararam, você conversa e brinca com as mulheres em Natashquan [*Plenty talk'em women Natashquan*], mas você não se casa com elas. Você vai [*go down*] para Mingan ou Seven Islands, os dois bandos a oeste de Natashquan, para encontrar uma esposa. Um informante viúvo de meia idade estava considerando um novo casamento. Ele falava em ir para Seven Islands. "Nenhuma mulher em Natashquan nesse momento", ele disse, "muitas mulheres em Seven Islands" [*No women Natashquan just now, plenty women Seven Islands*], apesar de um número considerável de mulheres elegíveis viver em Natashquan.

A residência pós-marital foi apresentada como uma questão de escolha. Como ressaltou um informante, "Pergunto à mulher, 'quando casar, volta para Natashquan?' A mulher diz, 'Não, você tem que ir para Mingan!'" [*Ask'em woman, "You marry, come back Natashquan". Woman say "No. You got to go Mingan!"*]. Ao que indica a literatura, de acordo com o antigo padrão, os casamentos aconteciam no verão, quando um número de pequenos bandos se reunia nos estuários do rio ou em algum dos grandes lagos do continente. O Lago Indian House era um desses locais de encontro. Os primeiros missionários tiravam vantagem desse padrão, viajando aos acampamentos de verão para casar e batizar os índios. No passado recente, a cada verão, missões eram realizadas em Mingan, a oeste de Natashquan, e, posteriormente, em Musquarro, ao leste. Uma pessoa que pretendia se casar deveria dirigir-se à missão com todas as suas posses e se preparado para uma mudança de residência, caso fosse necessário. A tendência atual, ao contrário, segue na direção da endogamia e da estabilização na pertença ao bando. Em algum momento, por volta de 1945, a missão musquarro foi descontinuada e, agora, o padre viaja pela costa, parando a cada acampamento para batizar e casar seus membros. Em 1950, de vinte e quatro casamentos ocorridos

em Natashquan, dezessete eram endógamos. Como relatou um informante, "Agora os homens jovens ficam em Natashquan. Há muito tempo, não era assim. Iam caçar em Mingan ou Romaine" [*Just now young men stay Natashquan. Long ago not same. Going to hunt Mingan, Romaine*], o que significava que, ao casar-se, o homem poderia se mudar e caçar no território de um bando diferente. Contudo, dos cinquenta e quatro membros do grupo que eram viúvos ou casados, apenas quinze haviam nascido no bando. Dito de outro modo, a maioria dos casamentos endógamos recentes ocorreu entre duas pessoas que previamente haviam se mudado para Natashquan como resultado de um casamento exógamo anterior ou, ainda, quando eram crianças, no caso de a família ter sido levada a mudar-se em consequência do casamento de um irmão, irmã ou progenitor viúvo.

Exemplos dessa prática, quando famílias inteiras mudam-se após o casamento de um de seus membros, devem ser apresentados com maiores detalhes. Esses exemplos ilustram a natureza das escolhas individuais, as quais, quando consideradas *in toto,* constituem a parte mais importante do funcionamento do bando no sudeste do Labrador. A família Bellefleure era uma das maiores e mais preeminentes famílias no bando natashquan quando eu lá me encontrava. Esta era chefiada por um tio e quatro sobrinhos. Dois irmãos de uma geração mais velha haviam morrido recentemente. De um ponto de vista estático, os Bellefleure poderiam indicar a coesão do grupo patrilinear. Sua história real, entretanto, demonstra a constante configuração e reconfiguração de unidades familiares através de mudanças na direção tanto paterna quanto materna. O primeiro irmão Bellefleure da geração mais velha veio de Romaine com a família de sua esposa, na condição de um parente afim, quando eles acompanhavam uma filha recém-casada a Natashquan. O segundo irmão mudou-se para Natashquan quando se casou com uma mulher daquele bando. O terceiro veio com a esposa e o filho solteiro quando sua filha casou-se com um homem natashquan. Na geração madura de então, dois homens e duas mulheres eram casados dentro do bando natashquan; um homem jovem desposou uma moça romaine e retornou ao bando; e outro se casou com uma moça mingan*,* mudou-se para Mingan por um ano, retornando depois para Natashquan.

Tais exemplos podem ser multiplicados. Uma das mulheres mais velhas do bando natashquan, Sophie Bellefleure, era uma viúva que vivia em Romaine quando sua filha casou-se com um

homem de Mingan que então residia com o bando natashquan. A família inteira decidiu mudar-se para Natashquan com a jovem recém-casada, incluindo o filho viúvo de Sophie, um filho adotado, também viúvo, e uma filha casada e seu marido. Assim, três novas "linhagens patrilineares" foram introduzidas. Em outro caso, William Nano, sua esposa e suas cinco filhas vieram para Natashquan quando a filha mais velha casou-se com um homem natashquan. Todas as filhas, à exceção de uma, casaram-se subsequentemente em Natashquan. Agora, elas formam uma forte unidade familiar; cozinham juntas no acampamento de verão e seus maridos frequentemente seguem juntos para a armadilhagem no inverno. Meus informantes reclamaram que essas jovens mulheres formavam um grupo muito fechado e, ainda, que a mãe delas era sempre "grosseira com as outras esposas".

A história de vida de uma antiga mulher natashquan, Agathe Nonan, ilustra como a escolha pela residência matrilocal ou patrilocal pode ser influenciada pelo fato de os vínculos de uma mulher se deslocarem dos pais e irmãos para os filhos, à medida que ela se torna mais velha. Agathe nasceu e cresceu em Natashquan. Devido ao índice espantosamente elevado de mortalidade, ela se casou cinco vezes. (Os montagnais-naskapi são católicos e não mais aprovam o divórcio). Dos quatro primeiros maridos de Agathe, um deles já pertencia ao bando natashquan e três juntaram-se a esse bando, após o casamento. Quando de seu último casamento, Agathe, contudo, juntou-se ao bando de seu novo marido, em Mingan, levando com ela seus filhos já quase maduros.

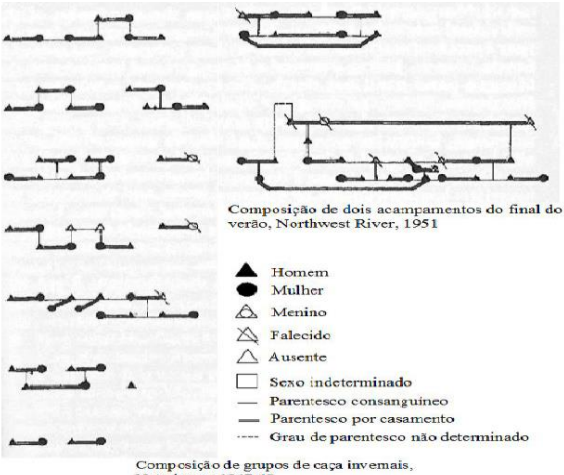
Poder-se-ia inferir que a mudança relativamente comum de famílias inteiras de um bando para outro derivaria de tentativas de um ajuste entre os padrões ideais indicados na literatura, ou seja, entre o "velho" padrão matrilocal e o "novo" padrão patrilocal. Entretanto, embora fosse pertinente traçar aqui uma comparação percentual entre decisões efetivas tomadas em períodos anteriores e posteriores, até onde fosse possível fazer tal comparação, sinto que deixar a questão nesse estágio significaria perder de vista o ponto essencial dessa questão. Como anteriormente referido, a mudança constante era tão característica desses índios que os termos "patrilocalidade" e "matrilocalidade" seriam, de certa forma, um contrassenso. Vínculos com os territórios eram de menor importância; enfatizava-se a manutenção de grupos de trabalho amorosos e compatíveis. Esses grupos eram construídos por meio de relações tanto conjugais quanto de parentesco por

afinidade e também, aparentemente, através da pura amizade. A investigação sobre o processo de tomada de decisões acerca da mudança de um bando para outro toca o coração mesmo da vida dos montagnais-naskapi e, eu suspeito, da vida da maioria dos caçadores. No caso de uma família que se muda quando uma moça se casa fora de seu bando, pode ser praticamente impossível saber o que aconteceu em primeiro lugar: se foi a decisão da família de mudar-se ou da moça de casar-se fora do bando. Até onde pude observar, a tomada de decisões em torno de assuntos tão importantes era um processo dos mais sutis – na verdade, um enigma para o pesquisador de campo escolarizado em hierarquias competitivas – por meio do qual os membros do grupo descobriam como cada um se sentia, sem se comprometer, até que tivessem a certeza de que haveria um acordo comum. Impressionava-me constantemente a natureza elusiva dos esforços contínuos por parte dos índios de operar unânime, mas informalmente, na direção da maior satisfação individual possível sem qualquer conflito de interesse. A frustração que tal situação me causava como uma pesquisadora de campo certamente será familiar àqueles que têm estudado povos semelhantes.

A natureza tipicamente informal da organização social dos montagnais-naskapi está bem ilustrada pela composição dos grupos invernais de armadilheiros, os quais são, ao que tudo indica, os sucessores contemporâneos das antigas unidades de bando (Leacock, 1954). A cada ano, estes se reestruturam em torno de "chefes" temporários, em geral, homens mais velhos sabidamente conhecedores de uma dada área. Embora haja uma certa previsibilidade quanto à provável ou possível combinação de parceiros, é difícil descobrir com antecedência como os grupos de caça vão formar-se. Aparentemente, algumas decisões são tomadas apenas no último minuto. Com efeito, em Natashquan, considerava-se que traria má sorte indagar insistentemente onde e com quem uma pessoa iria caçar. Isso se deve, em parte, a uma relutância individual a se comprometer com a vida de outras pessoas, mas presumo que tal atitude também deriva, pelo menos em parte, do fato de que a recente dependência em relação à pele como cultura de mercado introduz inevitavelmente uma nova forma de competição em torno dos territórios mais desejáveis, uma competição que vem sendo minimizada a fim de preservar-se a segurança interpessoal dos antigos grupos cooperativos. Mesmo depois de formado, um grupo não deverá tomar a decisão final acerca de onde irá caçar até que alcance os últimos braços do Rio

Natashquan, ali deixando um sinal para indicar aos grupos que vêm atrás qual bifurcação teria sido tomada.

A situação em Northwest River era igualmente informal e imprevisível, com decisões finais tomadas com frequência no último minuto e com deslocamento de algumas pessoas sem amigos ou parentes próximos mesmo depois de os índios terem deixado o posto de comércio e levantado seus últimos acampamentos de verão em várias fozes dos rios. O diagrama abaixo ilustra a configuração dos grupos invernais de caça de 1948-1949, assim como a composição de dois acampamentos de final de verão, em Northwest River. Esse diagrama[7] demonstra graficamente



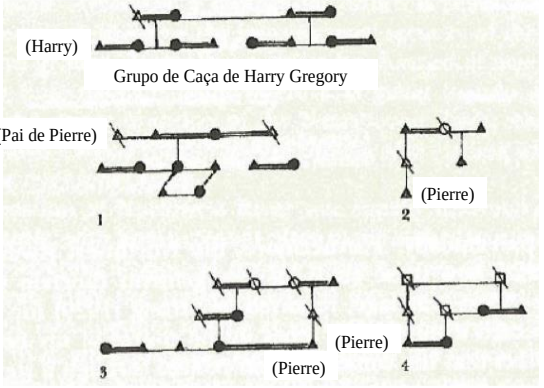

Composição de grupos de caça invernais, Natashquan, 1947-48

como são construídas as unidades de trabalho na base de relações tanto conjugais quanto de parentesco por afinidade, ou, por outro prisma, relações tanto matrilineares quanto patrilineares. Além do mais, os grupos de Northwest River ilustram como, nessa região, esses tipos de arranjo funcionam bem para o casamento entre primos cruzados, o que foi registrado por Strong (1929) e que eu tive ocasião de observar várias vezes no curso de minha pesquisa de campo. O fato de que o primo é frequentemente relacionado pelo lado de um padrasto não atenua a importância de tais casamentos nesta área onde a taxa de mortalidade é elevada e a estrita relação sanguínea detém reduzida importância social.

Nesse momento, poderá ser útil o registro de uma história de vida que ressalta o caráter informal da sociedade montagnais-

naskapi do ponto de vista do indivíduo. Thomas Gregoire contava cinquenta e quatro anos quando trabalhei com ele. Seu pai, Harry Gregoire, foi criado em Seven Islands. Ele se casou com uma jovem de Mingan e caçou com um bando mingan até a morte de sua esposa. Ele então desposou uma mulher de Northwest River, filha de uma mulher também de Northwest River e de um homem de Abenaki que viera de Gaspesia. Como consequência desse casamento, Harry tornou-se membro de um grupo de cinco famílias que, de um modo geral, caçava ao redor do Lago Michikamau e descia para Northwest River no verão. Como mostra o diagrama a seguir, os homens desse grupo incluíam Harry, o cunhado de sua esposa, o tio materno dela, o filho e o genro desse tio. As cinco famílias viviam em uma grande tenda até que o frio tornou mais prático que se dividissem em duas tendas pequenas. Nessas circunstâncias, Harry residia e caçava com seu cunhado.

A pressão dos armadilheiros brancos na área de Hamilton River




Algumas das parcerias de caça de Pierre Toby

dispersou o grupo. A maior parte de seus membros mudou-se para St. Augustine onde Thomas nasceu e passou sua infância. Sua família, então, juntou-se a um bando romaine, sem qualquer razão específica que ocorresse a Thomas. Certamente, havia uma ou várias razões, mas a declaração de Thomas "Meu pai não gosta de caçar em St. Augustine – vai caçar em Romaine. Nenhum índio gosta de caçar em St. Augustine – vai caçar em outro lugar" [*My father no like em hunt St. Augustine – going down Romaine. Everyone Indian – no like em hunt this one – going to hunt the other one*] expressa o sentimento típico de que essas mudanças de afiliação aos bandos seriam rigorosamente uma questão de escolha pessoal. Em

Romaine, os companheiros de caça de Harry eram frequentemente os filhos de um tio materno. Thomas, contudo, casou-se e, por conseguinte, passou a caçar com seu sogro. O irmão e a irmã de Thomas também se casaram em Romaine, mas, após uns poucos anos, a irmã mudou-se para Natashquan com a família de seu marido. Subsequentemente, a esposa de Thomas morreu. Então, ele e seus pais retornaram a St. Augustine, onde Harry morreu. Após alguns anos, ambos, Thomas e sua mãe, decidiram se casar na missão de verão de Musquarro e, nessa expectativa, levaram com eles todos os seus pertences. Eles realizaram um duplo casamento, cada um desposando alguém de Natashquan e, então, "vieram para Natashquan" [*came up Natashquan*], reunindo-se com a irmã. Com base no registro de tantas histórias como esta, eu diria, para além de uma mera hipótese, que, se a irmã tivesse originalmente se mudado para Mingan, Thomas e sua mãe teriam tomado a decisão de "casar-se em Mingan" [*marry Mingan*]. Após poucos anos, a segunda esposa de Thomas também morreu e, seis anos mais tarde, ele se mudou para Mingan para casar-se outra vez. Dessa feita, ele combinou com um homem mais jovem que eles desposariam, respectivamente, uma viúva e sua filha, pois uma não se mudaria para Natashquan sem a outra, e ele não desejava transferir-se para Mingan. Durante o verão em que trabalhei com o bando natashquan, essas duas famílias eram bastante unidas.

Outros exemplos sobre as formas de construção de parcerias bilaterais de caça são oferecidos pelo caso de Pierre Toby. Pierre caçara por toda a região do Lago Plateau do Labrador central, mudando constantemente suas alianças de acordo com determinadas exigências e escolhas. Tendo sido, anteriormente, um membro do antigo bando de Petiskapau, ele associou-se por meio do casamento ao também antigo bando michikamau. Os dois grupos estavam desagregando-se como unidades independentes devido à dependência comum de ambos com relação ao centro de Seven Islands, em constante crescimento. No diagrama que mostra as parcerias de caça de Pierre Toby, o número 1 representa o grupo que caçava próximo ao Lago Petiskapau antes do casamento de Pierre, quando ele caçava com seu sogro e seu tio-avô (número 2) no Lago Michikamau. O número 3 apresenta um agrupamento comum após o casamento de Pierre, um grupo mantido pela sogra de Pierre. A parceria foi desfeita quando ela se casou no bando do Lago Nichikun e levou com ela seus filhos solteiros. Pierre e sua esposa, então, juntaram-se ao bando de Northwest River. O número 4 retrata o primeiro parceiro de Pierre em Northwest

River. Ele também caçou por um período com um cunhado estendido ou "longo" de sua esposa, mas, não encontrando muitos parceiros, foi forçado a caçar sozinho durante um ano. Nesse ínterim, sua própria mãe havia se casado em segundas núpcias e se mudado para Natashquan, e Pierre decidiu acompanhá-la. Sua esposa adoeceu e morreu no caminho, mas ele e sua filha pequena prosseguiram para Natashquan, onde eles passaram a viver na casa da mãe de Pierre. Quatro anos mais tarde, quando eu trabalhei com ele, Pierre falava em "ir para Seven Islands" [*going down Seven Islands*] para voltar a casar-se.

A ausência virtual de uma organização socioeconômica formalizada que se reflete nessas histórias de vida contrasta marcadamente com a organização endógama do bando patrilinear-patrilocal descrita para os algonquinos em geral e, em alguma medida, encontrada, embora de uma forma mais frouxa, entre os montagnais do oeste do Labrador. Até mesmo a organização do acampamento de verão no sudeste do Labrador distingue-se daquele situado na parte oeste da península, onde os locais dos acampamentos são "legados de pai para filho e este último monta sua tenda exatamente onde seus pais costumavam erguer a deles" (Lips, 1947: 427). Em Natashquan, as mulheres têm, até certo ponto, a palavra final a respeito do lugar onde a tenda deveria ser erguida e, embora os locais mudem constantemente, é forte a ênfase na matrilocalidade. Por exemplo, as mulheres da vizinhança usam uma fogueira externa comum. No verão de 1950, dessas parcerias conjuntas para cozinhar, seis eram formadas entre mãe e filha (ou enteada), duas entre avó e neta e apenas três entre sogra e nora.

De todo modo, a típica organização de bandos algonquinos, baseada no território de armadilhagem herdado patrilinearmente, pode ser vista emergindo no centro e no sudeste do Labrador. Essa organização envolve, de um lado, a estabilização de bandos endógamos e, de outro, uma ênfase especificamente patrilinear-patrilocal. Conforme meus informantes, a descontinuidade da missão de verão, o custo da passagem de barco e as recentes regulamentações governamentais limitadoras são fatores diretos que desencorajam a exogamia e a mobilidade. Mas o fortalecimento de vínculos com um território específico, resultante do deslocamento da caça de grandes animais destinados à alimentação para a captura de animais peleiros como a finalidade econômica dominante, é, provavelmente, o ponto de maior importância. A caça de peles por armadilhagem requer a fabricação

de linhas que tendem a ser reutilizadas ano após ano. "Muitos paus [árvores], vou fazer o mesmo caminho" [*Too many sticks [trees]. Going to walk the same path*]. No nordeste, como vimos, as linhas ainda mudam livremente de mãos, mas já se observa uma tendência ao uso habitual das mesmas linhas e, no caso de uma família, à virtual preempção de um "território". O passo crucial no processo de estabilização é dado quando a armadilhagem ganha tamanha importância, em comparação à caça de animais selvagens, que a mobilidade é abandonada e linhas permanentes de várias centenas de armadilhas são estabelecidas. Nesse momento, o índio passa a ter um interesse real e permanente por uma área específica definitiva. Linhas de armadilhas permanentes são comuns em Seven Islands, na região central do Labrador; até o presente, essas linhas são apenas mencionadas em Natashquan.

A estabilização territorial e pessoal dos bandos montagnais-naskapi que se seguiu à guinada para o comércio de peles como ocupação primária tem assumido uma orientação patrilinear-patrilocal por um número de razões. Pela própria natureza da caça por armadilhas, importantes laços socioeconômicos deslocaram-se, no caso tanto dos homens quanto das mulheres, de uma perspectiva mais puramente pessoal, própria das ligações familiares e de amizade, para vinculações entre um homem e seus filhos do sexo masculino em relação a um território de armadilhagem. Em primeiro lugar, a armadilhagem constitui-se uma atividade de caráter individualizado quando comparada à caça, um acontecimento tipicamente grupal. Em segundo lugar, linhas de armadilhas, uma vez instaladas, podem ser trabalhadas por um menino quase tão eficientemente quanto por um homem. Um homem reluta em armadilhar completamente só – é por demais perigoso no nordeste do país –, mas seu filho pequeno se torna agora um possível parceiro. Em contraste com o sudeste do Labrador, parcerias pai-filho solteiro são frequentes em Seven Islands (Speck e Eiseley, 1942: 230). Mais a oeste, nos lagos Mistassini e St. John, um menino vende as peles que ele mesmo obtivera, ficando com o dinheiro (Lips, 1947: 435, 445). Quando ele vem a casar-se, já terá cuidado de seus próprios negócios há anos. Ele terá desenvolvido laços dentro de seu bando e com uma certa parte da terra do bando, o que era impossível de acontecer entre caçadores de renas. Se havia muitos irmãos para compartilhar a terra do pai, um jovem poderia procurar uma mulher que não tivesse irmãos e mudar-se para seu território. Afora isso, o

casamento é, de costume, patrilocal, e a "herança" da terra, usualmente patrilinear.

Essa configuração patrilinear-patrilocal é fortalecida pela crescente importância relativa da contribuição econômica do homem no grupo. As peles são trocadas não apenas pela maior parte do suprimento de alimentos como também por lona e tecido, o que torna menos necessária a manufatura do couro pelas mulheres. A famíla caçadora geralmente permanecia unida, com os homens trazendo para casa a carne a ser consumida, e as mulheres trabalhando as peles para fazer roupas, tendas e cobertas de canoas. Agora que as peles são trocadas por esses itens e que a farinha e a banha comercializadas substituíram a carne como alimento básico, mulheres e crianças não apenas se tornaram *de trop,* mas, literalmente, um fardo. Um homem pode levar seus suprimentos com ele para o interior em uma única viagem e dedicar todo o seu tempo à armadilhagem. Para levar sua esposa e sua família e, ainda, a comida de todos, ele deverá realizar o que totalizaria duas viagens em revezamentos curtos, carregando os suprimentos à frente e retornando para buscar a família. Desse modo, os índios do sudeste do Labrador adotam crescentemente a prática dos montagnais-naskapi do oeste e dos armadilheiros brancos. Os homens estão começando a seguir sozinhos para armadilhar no interior, deixando suas famílias na costa com uma provisão de farinha e banha.

A estabilização da organização socioeconômica dos montagnais-naskapi envolveu também a formalização de regras para a herança de propriedade. Entre os montagnais ocidentais, essas regras provinham, como aponta Lips, de conceitos relativos a ambos, o "direito paterno" e o "direito materno", com a predominância do primeiro. Em contrapartida, as relações de propriedade no sudeste do Labrador são ainda expressas fundamentalmente em termos de serviços e, como pode ser esperado do que foi dito anteriormente, essas relações refletem fortes vínculos matrilineares. Isso é realçado no caso das canoas, as quais são feitas por homens mais velhos. Durante os verões de 1949 e 1950, de um total de cinquenta e três canoas fabricadas, doze foram guardadas, cinco foram vendidas e quatro foram dadas a filhos ou enteados solteiros. Das doze restantes, quatro foram dadas a filhos ou enteados casados e uma, ao filho da filha da irmã da esposa; uma, ao filho de uma irmã e seis, a genros. Os precedentes estabelecidos pelos brancos, bem como os novos incentivos advindos da armadilhagem, já começam a se fazer

sentir, mas ainda não se tornaram primordiais. Perguntei a um informante quem teria fornecido a nova tenda e a canoa por ocasião do casamento de seu filho, e ele respondeu: "Eu, o pai, igual ao homem branco" [*Me, the father, just same White man*]. Prosseguindo com o assunto, indaguei-lhe quem faria a próxima canoa daquele jovem e a resposta foi: "O pai, eu suponho". Entretanto, o decorrer da conversa revelou que, nesse caso, o informante referia-se ao novo sogro de seu filho.

Diante dos bens materiais, predomina, no sudeste do Labrador, a atitude de que tais bens seriam, sem exceção, dispensáveis e substituíveis. Os trenós e tobogãs são refeitos a cada outono. As canoas podem durar três anos, mas, com frequência, são deixadas nas florestas após o segundo inverno devido ao incômodo de carregá-las. As tendas perduram apenas por um ou dois anos. A substituição da pele de rena ou da casca de bétula por lona não afetou esse quadro. De todo modo, salvo utensílios de ferro e armadilhas de aço, não havia, e ainda não há, coisa alguma que valesse a pena ser herdada. Ainda mais, a "regra" geral parece ser distribuir informalmente roupas e apetrechos ainda utilizáveis para qualquer parente próximo do mesmo sexo que se encontre por perto e necessite desses artigos. Essa atitude casual estende-se às armadilhas, não obstante sua maior durabilidade, e estas são tratadas de uma maneira que, para nós, seria marcadamente informal. Elas pesam muito para serem carregadas e, com frequência, podem ser deixadas nas florestas no verão. Isso não significa necessariamente que seu dono retorne a elas no ano seguinte. Ele pode ter várias provisões de armadilhas, inclusive algumas que poderiam não ser usadas durante anos. Se ele deixar o bando, poderá nunca mais voltar a vê-las e, sendo o caso de encontrá-las, não parece haver sentimento algum de compulsão por reavê-las. Caso ele morra, não há qualquer formulação legal para sua transferência; elas vão para um homem mais novo, seu parente de sangue ou por matrimônio que se encontre em seu bando por ocasião de sua morte e que possa fazer uso de mais armadilhas. Casos recentes no bando natashquan incluem filhos, irmãos, netos, enteados, genros e filhos da irmã, sendo os herdeiros mais usuais, contudo, os filhos ou enteados – observando-se, no caso, uma ênfase patrilinear. Não há, todavia, qualquer atribuição de valor à primogenitura ou a uma divisão igual entre os filhos. De vários filhos, um ou dois que estejam chegando à maturidade seriam os mais prováveis herdeiros das armadilhas de seu pai, uma vez que um irmão mais velho já

possuiria algumas e um mais novo ainda não precisaria delas. Em Natashquan, há vários casos de armadilhas que jamais foram "encontradas" após a morte de seu dono, e eu suspeito ser esta uma forma temporária de lidar com situações que venham a inibir um completo acordo acerca de quem seria o herdeiro, evitando, por conseguinte, possíveis rivalidades em torno delas. Defino essa situação como temporária porque, à medida que linhas de armadilhas permanentes e em larga escala são adotadas por esses índios, também passam a sê-lo as regras formais que governam seu uso e a designação de seus herdeiros.

Faz-se necessário um esclarecimento acerca das atitudes tomadas diante das mudanças socioeconômicas aqui descritas em relação aos índios do Labrador. Se a esposa e os filhos deveriam ir ou não para o interior no inverno, esta era uma preocupação expressa por meus informantes natashquan, mas, afora essa questão, ofereceram poucas indicações explícitas de antagonismo a respeito das mudanças materiais e sociais em curso. Eles não demonstraram preocupar-se a respeito "do que seria da geração mais nova". Os jovens são "tolos", mas eles têm sido sempre tolos, tanto o informante, quando menino, como seu próprio filho. Essa "tolice" simplesmente implica falta de responsabilidade adulta que, a seu tempo, eles adquirirão. Meus informantes não perceberam os limites da exogamia como um elemento perturbador de um importante modo de vida, mas, ao contrário, aceitaram esses limites da mesma forma que acataram as outras exigências enfrentadas todos os dias em uma vida de tanta precariedade. Da mesma maneira objetiva, eles reconheciam que velhas tradições e técnicas haviam caído no esquecimento e que a cultura material europeia era adotada passo a passo. Eles revelaram uma resistência decisiva e um tanto inconsciente quanto à renúncia de seus hábitos cooperativos de vida e trabalho, mas a indignação mais claramente expressa era dirigida aos fatores sociais e econômicos que operam na totalidade das relações entre branco e índio, um entrave à plena participação deste último na "civilização ocidental".

A relativa facilidade de mudança cultural nessa área pode explicar parcialmente a aceitação da estrutura do bando no oeste do Labrador, a qual, conforme se registrou, permanecera inalterada em seus contornos fundamentais desde os tempos pré-colombianos. Isso bem poderia ser aplicado inclusive a outros povos recentemente aculturados, que carecem de padrões socioeconômicos rígidos ou altamente formalizados, como de

classes ou grupos de status bem demarcados, os quais saem perdendo em situações de aculturação. Sabemos que nossa concepção acerca da cultura "aborígine" ou "pré-contato" em uma determinada área tende a ser derrubada tão logo realizemos um rigoroso trabalho de pesquisa histórica. É possível, então, que os principais fatores de estabilização dos bandos patrilineares-patrilocais no Labrador sejam mais largamente aplicáveis, não se restringindo apenas à área ao nordeste algonquino. Mesmo que não se vá além da discussão geral apresentada por Steward sobre o bando patrilinear entre os povos marginais, podem ser encontradas referências a clãs e a bandos matrilineares na Austrália Ocidental, enquanto a residência matrilocal é pontualmente registrada em relação aos bushman, aos negritos da África Central, aos semang e aos negritos das Filipinas, incluindo, é interessante notar, um deslocamento da exogamia para a endogamia indicado pelos sobrenomes (Steward, 193.6: 334-338). Fundamentalmente, essas breves referências à matrilocalidade (e, em um caso, à antiga exogamia) teriam o mesmo significado que apresentam no Labrador? Em que medida esses caçadores marginais têm se tornado dependentes do comércio de uma "cultura de rendimento", com a consequente estabilização de grupos patrilineares-patrilocais? Se essas questões, expressas como hipóteses, forem confirmadas por pesquisas futuras, isso significará que estava equivocado o velho argumento – presumivelmente estabelecido de uma vez por todas – acerca da prioridade da matrilinearidade ou patrilinearidade na história da sociedade humana ao inquirir sobre a "dominação" de um sexo em contraposição ao outro. Se a história socioeconômica dos montagnais-naskapi do Labrador é, grosso modo, representativa de uma série de culturas similares, ao invés de consistir numa sequência única de eventos culturais, então, a velha alternativa matrilinear-patrilinear ou patrilinear-matrilinear deveria ceder lugar a uma compreensão sobre como bandos familiares informais e mais ou menos bilocais (com uma possível ênfase matrilocal), sem a "dominação" de qualquer um dos sexos, estabilizaram-se em estruturas patrilinear e patrilocalmente orientadas.

# *Parte II Evolução Social: do Igualitarismo à Opressão*

*Os artigos desta seção dizem respeito ao estudo da evolução social, isto é, à história social da humanidade vista em linhas gerais. As questões que aqui formulo são as seguintes: por trás da abundância de diferenças culturais existentes em todo o mundo, que generalizações podem ser traçadas a propósito dos processos históricos? Qual é a natureza da sociedade comunista ou "igualitária"? O que causou a emergência da estratificação? E, de modo mais especial, quais foram – e são – as relações entre o desenvolvimento da estratificação em geral e o desenvolvimento da opressão da mulher em particular?*

*Essas questões foram vinculadas umas às outras primeiramente no livro* Sociedade Antiga*, de Lewis Henry Morgan, uma obra largamente desacreditada por alguns de meus professores, em meu tempo de estudante, e ignorada por outros, ainda que mencionada respeitosamente por alguns poucos. Eu mesma não li essa obra até que eu tivesse completado meus cursos de pós-graduação e me encontrasse em meio ao trabalho de campo. Perplexa diante da atmosfera daquele tempo e das muitas insinuações sugerindo que teóricos "modernos" e "atuais" situar-se-iam sempre à frente daqueles "desatualizados" e "superados", eu pressupunha que Morgan estaria em geral no caminho certo, porém que seria um teórico ingênuo. A ingenuidade, entretanto, era minha e eu fiquei genuinamente entusiasmada e admirada pela profundidade de Morgan. É certo que algumas de suas suposições estavam equivocadas, como também algumas de suas demonstrações empíricas – por vezes, de modo flagrante. Mas teoricamente ingênuo? Em hipótese alguma.*

*Os dois outros artigos desta seção apresentam meus esforços recentes de refinar e desenvolver a teoria evolutiva na esteira de Morgan e de Engels, à luz dos dados acumulados. Muitos estudiosos, em sua maioria, mas não exclusivamente mulheres, estão comprometidos com esse empreendimento e as referências espalhadas por este livro demonstram quão produtiva tem sido a última década de trabalhos. Novos livros que aplicam a tese histórico-materialista de Engels a conjuntos de dados sobre mulheres continuam a aparecer (por exemplo, Sacks, 1980; Gailey e Etienne, 1981); e simpósios em reuniões nacionais e regionais de antropologia indicam que, em seus trabalhos de tese, muitos estudantes nessa área vêm explorando as implicações de uma*

*abordagem marxista ao estudo das transformações dos papéis produtivos e reprodutivos. Os resultados têm sido extremamente importantes. Colocar plenamente as mulheres no campo das análises da cultura como os atores sociais que elas sempre foram não só preenche descrições parciais da cultura anteriormente formuladas, como vêm causando revisões de monta no pensamento antropológico sobre a sociedade em geral. Em breve, o tempo estará maduro para uma grande síntese que compreenderá todas as implicações desse trabalho coletivo.*

# 6. Introdução à obra *Sociedade Antiga,* Partes I, II, III, IV, de Lewis Henry Morgan

## PARTE I: O CRESCIMENTO DA INTELIGÊNCIA ATRAVÉS DE INVENÇÕES E DESCOBERTAS*

O ressurgimento, em uma edição popular, de *Sociedade Antiga,* livro no qual Lewis Henry Morgan propõe sua ambiciosa e abrangente teoria acerca dos principais estágios da história da humanidade, é, para estudiosos nos Estados Unidos, um incidente de importância maior do que, a princípio, poderia parecer. Embora largamente aclamado quando foi publicado pela primeira vez, há aproximadamente oitenta anos, esse livro, desde então, tem sido criticado por utilizar-se de um esquema excessivamente rígido que colocaria numa camisa de força a miríade de culturas que têm sido desenvolvidas pela humanidade, por conseguinte, simplificando

---

Estas são as introduções da obra *Sociedade Antiga*, de Lewis Henry Morgan, Partes I, II, III e IV. Gloucester, Ma.: Peter Smith, que aqui foram ligeiramente reduzidas.

* Ao escrever esta Introdução, tentei destacar a natureza da contribuição de Morgan para a ciência da sociedade, como também sintetizar ou indicar as principais linhas de progresso desde a publicação de *Sociedade Antiga.* No entanto, eu tenho trabalhado com antropologia quase tão somente nos Estados Unidos; colocar Morgan no contexto geral dos estudos da área numa esfera mundial ainda está por ser feito. Em algumas instâncias, o trabalho citado ou as ideias desenvolvidas são de minha própria autoria. Na maioria dos casos, estas são derivadas de todo o campo americano e britânico da antropologia e da arqueologia, e eu devo desculpar-me pelas esparsas referências. De um modo geral, tenho mantido as referências àquele mínimo que entendo ser útil ao leitor que deseje examinar fontes bibliográficas ou obter indicações acerca de referências não-técnicas.

Gostaria de prestar reconhecimento ao trabalho do principal estudioso de Morgan, Leslie A. White, estendendo-lhe meus agradecimentos pelas proveitosas críticas feitas às minhas páginas introdutórias. Também quero agradecer a Rosa Graham, Norman Klein e Constance Sutton por lerem a introdução e oferecerem sugestões.

em demasia as complexidades da vida social. Afinados com o clima pragmático das ciências sociais do início do século vinte e empolgados com o crescente montante de dados sobre a variedade e a riqueza dos modos de vida presentes na humanidade, os antropólogos americanos perceberam a necessidade de imprimir uma orientação cautelosa e empírica ao estudo da vida social, a fim de contrapor-se à elaborada "construção de sistema" do século dezenove.

Atualmente, após atravessarmos metade do século XX, a descrença generalizada em grandes "sistemas" foi substituída por uma série infinda de estudos isolados em torno de fenômenos limitados. A humanidade atingiu um estágio evolutivo no qual ela adquiriu um poder de destruição sobre si mesma e sobre o conhecimento, não mais podendo se dar ao luxo de cometer graves equívocos, o que trouxe uma urgência adicional ao desejo de conhecermos as leis fundamentais subjacentes à variabilidade social. Assume uma nova intensidade a preocupação de que as ciências sociais dirijam-se seriamente a questões significativas, caso contrário, estas ciências serão reduzidas a um esotérico e irrelevante jogo de palavras, indiferente aos atos cruciais da humanidade que inexoravelmente varrem a história.

O renovado entusiasmo entre os antropólogos americanos pelos esforços de Morgan no sentido de sintetizar em um quadro geral a imensa variedade de culturas humanas existentes e de projetar uma imagem do futuro faz parte do interesse generalizado em uma teoria da história que possibilite à humanidade um controle mais racional de sua vida social. A profundidade desse interesse torna-se dramaticamente evidente para o antropólogo à medida que áreas até então coloniais transformam-se em vigorosas nações jovens, impondo seu direito à ação independente. Aqueles que têm sido estudados estão agora, eles mesmos, avaliando os diferentes caminhos que a sociedade industrial tem tomado em busca de suas próprias soluções ao problema básico que se coloca diante do mundo: como usar a tecnologia desenvolvida pela humanidade para servi-la não só materialmente, mas social e intelectualmente e como prevenir que a primeira se torne um poder incontrolável que ameace aniquilar esta última.

Como autor de *Sociedade Antiga,* Morgan passou a ser reconhecido como o pai da antropologia "evolucionista", a qual é comprometida com a descoberta de leis históricas. Contudo, ele não apresentava qualquer inclinação para a "construção de um

sistema". Certamente, ele estava longe de ser um "antropólogo de gabinete", inventando ideias grandiosas no isolamento de seus estudos, como, por vezes, tem sido afirmado. Sua carreira intelectual revela um estudioso precavido, marcado por um profundo respeito por seu material e uma acentuada relutância em tirar conclusões precipitadas (Resek, 1960; White, 1959; 1927; e Stern, 1959). "A crítica histórica exige provas afirmativas, ao invés de deduções", diz o autor em *Sociedade Antiga* (189).

Inicialmente empenhado no estudo da humanidade através do contato com os índios iroqueses no Estado de Nova York, sua terra natal, Morgan passou a interessar-se pelo que lhe pareciam métodos pouco usuais de nomear parentes. Ele foi levado a coletar material acerca de terminologias relativas a parentesco entre diversos povos por meio tanto de viagens pessoais como de extensiva correspondência. À medida que seu material se avolumava, este o conduzia à profunda e excitante descoberta de que sistemas de parentesco semelhantes uns aos outros existiam em todo o mundo, embora divergindo de forma marcante daqueles sistemas conhecidos pelos indo-europeus e pelos povos de língua semítica.

A descoberta de Morgan embasou sua crença quanto à unidade da humanidade, mas, a princípio, não o conduziu a qualquer conclusão histórica para além da origem asiática dos índios americanos. Todavia, quando apresentou seu material para ser publicado na forma de um livro intitulado *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,* Morgan foi informado de que seus achados seriam demasiadamente difusos e inconclusivos para permitir a impressão da vasta quantidade de dados por ele coletados. Morgan reescreveu seu texto, mas ainda de forma insatisfatória. Foram necessários diversos anos de discussões, correspondências e análises sobre as implicações de sua descoberta antes que ele desenvolvesse a hipótese de que variados sistemas de parentesco representavam diferentes formas familiares e que estas foram desenvolvidas umas a partir das outras conforme decorria a história da humanidade.

A teoria dos sistemas de parentesco de Morgan era, até então, pouco diferente de outras proposições acerca de estágios sequenciais de organização social e política que começavam a surgir na Europa. Mas o conceito evolutivo de estágios de desenvolvimento, por hipótese alguma, constituía-se algo novo – na verdade, esse conceito é virtualmente tão velho como a própria

história escrita, embora sua popularidade tenha sofrido altos e baixos. Como uma filosofia do progressivo esclarecimento, esse conceito havia atingido seu auge com *The Progress of the Human Mind,* de Condorcet, no final do século dezoito, ao qual Spencer posteriormente tentou atribuir maior materialização científica em termos de "integração", "heterogeneidade", "coerência" e "certeza". Enquanto isso, Boucher de Perthes argumentava que as assim chamadas pedras do raio eram, em verdade, ferramentas naturais de povos antigos, testemunhando, por esse meio, a idade da humanidade na terra; Lubbock traçara a distinção entre uma sociedade mais antiga, "Idade da Pedra" ou Paleolítica, e uma mais recente, a Neolítica; Klemm, entre outros, deu início à sistemática compilação de dados sobre a cultura primitiva, a serem acionados na construção de uma teoria da história. Maine publicara *Ancient Law,* no qual trabalhou a antítese entre "laços de sangue" e laços territoriais como princípios organizacionais; Bachofen e McLennan, separadamente, documentaram a existência da matrilinearidade nas sociedades primitivas e antigas do Mediterrâneo. Finalmente, a obra de Darwin *Descent of Man and Selection on the Basis of Sex*[8]*,* pressupondo as humildes origens da humanidade como primata, encontrava-se em vias de ser publicada.

Morgan muito produziu a partir desse material, mas, até então, encontrava-se relutante em aceitar todas as implicações da descoberta de Darwin sobre a evolução social. Não foi até que tivesse viajado à Europa e encontrado o próprio Darwin, bem como Maine, McLennan e Lubbock, que ele, conforme escreveu mais tarde, sentiu-se "compelido" a deixar de "resistir" a Darwin e "adotar a conclusão de que a humanidade começou na base da escala, de onde veio ascendendo até alcançar o presente status" (Resek, 1960: 990). Morgan não se deteve nessa conclusão, mas foi além, levantando a seguinte questão: qual foi a *base* para o progresso da humanidade? A julgar por sua resposta, a ele se deve a primeira declaração do princípio subjacente à evolução social, como esta em geral é compreendida em nossos dias. "Penso", ele escreveu um uma carta, "que as épocas reais de progresso estão conectadas com as artes de subsistência, as quais incluem a ideia de Darwin sobre a 'luta pela existência'" (Resek, 1960: 136-137). E em *Sociedade Antiga*, ele afirma:

> Sem a ampliação de sua base de subsistência, a humanidade não poderia ter se propagado para outras áreas que não oferecessem o mesmo tipo de alimento e, a rigor, para toda a superfície da terra…

> Sem que obtivesse um controle absoluto em relação tanto à variedade como à quantidade, a humanidade não poderia ter se multiplicado em populosas nações… É provável, por conseguinte, que as grandes épocas do progresso humano tenham sido identificadas, mais ou menos diretamente, com a expansão das fontes de subsistência (19).

Na sequência de sua história, Morgan voltou-se com intensidade para a escrita de *Sociedade Antiga*. Nessa obra monumental, ele sublinha a maneira como o homem ascendeu da "selvageria" à "civilização", passando pelo "barbarismo", por meio da invenção de métodos de produção sucessivamente mais eficientes, hipotetizando sobre as principais formas que as instituições sociais, econômicas e políticas assumiram em cada período. Há inconsistências no trabalho de Morgan, como também confusões e até mesmo erros gritantes. Ainda assim, estes parecem insignificantes diante de seus espantosos feitos. Em *Sociedade Antiga,* ele levanta e clarifica todas as questões mais importantes ainda hoje consideradas básicas à ciência da mudança social. Além disso, sua própria apresentação pode ser vista como uma espécie de modelo. Ao desenvolver sua teoria da história, Morgan não apela à prática comum no século dezenove de apresentar um esquema *a priori*, ilustrando-o com referências a costumes extraídos ao acaso de uma variedade de culturas que são apresentadas de maneira descontextualizada. Ao contrário, ele usa análises abrangentes e detalhadas de culturas específicas, com base nos dados obtidos tanto de seu próprio trabalho de campo quanto de materiais históricos e etnográficos reinterpretados, atribuindo substância a seu conceito de evolução social. Morgan intercala dados empíricos com passagens teóricas em uma refinada interação de descrição, análise e especulação.

Embora Morgan tenha ocupado o cargo de presidente da Associação Americana para o Avanço da Ciência, fundando a subseção de Antropologia da referida associação, e ainda tendo sido eleito para a Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos como seu décimo sexto membro, ele nunca assumiu uma posição na universidade. Como muitos pensadores do século dezenove, ele se manteve um "amador" e inseria fases de intensa atividade acadêmica entre períodos em que se devotava a assuntos de ordem prática como um advogado bem-sucedido e investidor de estrada de ferro. Ele também serviu por diversos mandatos na Assembleia Legislativa de Nova York, primeiramente como deputado e, depois, como senador.

Morgan sempre se interessou pela pesquisa histórica, mas, curiosamente, começou a ocupar-se com os índios americanos quando um clube acadêmico do qual era membro ativo resolveu reorganizar-se com base nos padrões da Confederação Iroquesa. A partir daí, a convivência de Morgan com os vizinhos senecas levou-o a indignar-se diante da situação desse grupo indígena e emprestou-lhe suas habilidades de advogado, assistindo-os contra as tentativas de roubo de suas terras. Subsequentemente, ele publicou numerosos trabalhos sobre a cultura iroquesa, bem como a primeira etnografia completa de uma tribo indígena, *The League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*. Morgan incorporou esses povos em sua própria visão de mundo, como os primeiros americanos a serem compreendidos e respeitados, possibilitando que eles assumissem seu lugar de direito como iguais na vida da nação. Foi apenas quando seu interesse pelo sistema de parentesco desse grupo levou-o à descoberta de que esse sistema é partilhado com outros povos não-europeus que ele foi trazido diretamente para o campo da etnologia comparativa.

Morgan nunca abandonou sua preocupação direta com os índios americanos. Em princípio, ele concorreu à assembleia legislativa na esperança de usar sua posição como um passo na direção do gabinete do Comissariado de Negócios Indígenas no governo federal. Por várias vezes durante sua vida, ele chegou perto de alcançar essa posição, mas foi sempre desapontado em seu intento. Contudo, chegou a tornar-se chefe do Comitê Estadual de Assuntos Indígenas e usou seu cargo para introduzir leis em benefício dos iroqueses. No ano em que *Sociedade Antiga* foi publicada, no final de sua vida, Morgan defendeu a causa dos sioux contra Custer, exigindo que dois estados, um a leste e outro a oeste, fossem reservados para os índios.

Um humanista, um liberal, até mesmo, por vezes, algo como um iconoclasta, Morgan nunca foi um revolucionário. Isso o coloca em uma situação bem curiosa, uma vez que sua teoria materialista da história foi comparada tão de perto com aquela de Marx e Engels, que *Sociedade Antiga* foi utilizada como base para *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, de Engels, e tornou-se um clássico da teoria socialista. Muitos pontos no livro de Morgan aferem-lhe uma orientação socialista. Ele deplorava a "carreira de proprietário", na qual a civilização havia embarcado, e a bela passagem (561) em que afirma que "a inteligência humana alcançará um nível capaz de dominar" a propriedade é citada por Engels na conclusão de seu livro. Morgan percebeu o antagonismo

entre as classes privilegiadas e não privilegiadas e reconheceu que seu próprio trabalho constituía "um tremendo ataque às classes privilegiadas, as quais têm sempre representado um fardo maior do que a sociedade poderia suportar" (Resek, 1960: 143). Em suas viagens pela Europa, ele ficava perplexo diante da brutal natureza da diferença de classes que observava e indagou, em relação à Áustria, "quanto tempo as massas deverão suportar essa situação até que ascendam à revolução e recorram à força" (White, 1937: 325). Para ele, na Europa, esse tempo estaria distante. Impressionou-lhe o que aprendeu sobre a Comuna de Paris, a qual, segundo escreveu, havia sido "condenada injustamente" (White, 1937: 343).

Por outro lado, Morgan entendia que, nos Estados Unidos, as diferenças de classe estariam rapidamente desaparecendo e que a futura solução dos males sociais resultaria "da experiência, da inteligência e do conhecimento" como "parte do plano da Inteligência Suprema" (562- 563). Por mais que rechaçasse os extremos da riqueza e da pobreza, ocasionalmente retrocedia, na melhor tradição da classe média, à suposição de que a pobreza entre os trabalhadores seria culpa deles próprios. "Para mim, é difícil entender que haja algum pobre nos Estados Unidos", ele declarou em uma palestra não publicada, "a não ser que alguém seja pobre por um infortúnio, ou devido a causas em que a culpa recaia inteiramente sobre a própria pessoa…" (Stern, 1959: 167).

Mesmo assumindo uma visão materialista da história, temos visto que, estritamente falando, Morgan não era um materialista radical, mas um deísta. Tendo Deus posto o mundo em movimento, a tarefa do cientista seria descobrir as leis desse movimento. Para desgosto de sua esposa, Morgan, todavia, nunca se aproximou da Igreja, ainda que, em um determinado período de sua idade mais avançada, ele tenha realizado um esforço aparentemente malsucedido nessa direção. Ele suspeitava dos rituais religiosos e, embora sua atitude acerca da religião primitiva fosse deploravelmente etnocêntrica – "as religiões primitivas são grotescas e, em certa medida, ininteligíveis", ele escreveu –, (5) pelo menos ele abominava qualquer sinal de fanatismo religioso em sua própria cultura. Ainda mais, ele não descartava a religião comparada como um estudo válido. Em *Sociedade Antiga,* ele afirmou que a religião dos índios americanos "era rica em elementos para o futuro estudante". Asseverou, ainda, que "A experiência dessas tribos quanto ao desenvolvimento de suas crenças religiosas e de seu modo de adoração é uma parte da

própria experiência da humanidade; e os fatos detêm um lugar importante na ciência da religião comparada" (117).

O compromisso primordial de Morgan era a racionalidade da lei da história. Morgan concebia que a evolução envolvia o desenvolvimento do controle consciente sobre a natureza, baseado em princípios do pensamento que seriam universais para a humanidade. Ele se referia continuamente à unidade do gênero humano, o que lhe possibilitava "produzir, em condições similares, os mesmos instrumentos e utensílios, bem como as mesmas invenções, e o desenvolvimento de instituições semelhantes a partir dos germes originais do pensamento" (562). Tendo sido preponderantemente um historiador natural, Morgan assegurava que, em relação aos homens, os animais possuíam processos mentais similares, ainda que menos desenvolvidos. A explicação do comportamento animal em termos de "instinto", ele escreveu em uma passagem extremamente profunda, constituía-se "um sistema filosófico em uma definição, uma instilação do sobrenatural que silencia, de pronto, qualquer investigação sobre os fatos" (Resek, 1960: 51). Entre seus escritos, comparece um registro minucioso de *The American Beaver and His Works,* que ilustra a capacidade do castor de memorizar, pensar e aprender.

Considerando o pressuposto de Morgan sobre os processos mentais básicos comuns aos homens e aos animais, parece surpreendente o fato de ele ter rejeitado por tanto tempo a teoria evolucionista. É possível que sua resistência tenha resultado, em parte, da ideia de que apenas "os mais hábeis" sobrevivem, uma vez que ele compreendia o progresso da humanidade como uma unidade, com os fortes liderando, e não eliminando os fracos (Resek, 1960: 102-103). Ou, talvez, as inferências etnocêntricas que embasavam grande parte do pensamento evolucionista do século dezenove afrontassem, ao mesmo tempo, seu humanismo e seu racionalismo. A sociedade vitoriana contemporânea era vista, com frequência, como a quintessência do progresso do homem, virtualmente, o ponto final da evolução social. Embora Morgan assumisse uma visão idealizada sobre o grau em que os Estados Unidos teriam se despojado de sua herança europeia atinente às barreiras de classe, ele, certamente, não considerava que seu próprio país, ou a cultura ocidental em geral, tivesse "chegado" a esse patamar. A sociedade, afirmou ele, continuaria a sofrer mudanças no futuro da mesma forma que se transformara no passado. Em *Sociedade Antiga*, ele escreveu: "É impossível prever a natureza das mudanças que estão por vir, mas parece provável que

a democracia, uma vez universalizada de forma rudimentar e reprimida em muitos estados civilizados, está destinada a tornar-se novamente universal e suprema" (351). Embora postulando que a família teria alcançado, nos tempos modernos, "sua mais elevada perfeição já conhecida", ele não concebia a monogamia em sua presente forma como o final perfeito para a carreira marital da humanidade. Assim, ele afirmou:

> Quando se aceita o fato de que a família atravessou quatro formas sucessivas e, agora, encontra-se em sua quinta forma, imediatamente se questiona se essa forma poderá ser permanente no futuro. A única alternativa a que podemos chegar é que esta deve avançar à medida que a sociedade avança e mudar à medida que a sociedade muda, do mesmo modo como aconteceu no passado. Ela é a criatura do sistema social e refletirá sua cultura. Como a família monogâmica melhorou profundamente desde o início da civilização e muito claramente nos tempos modernos, é no mínimo razoável supor-se que ela ainda é capaz de maior aperfeiçoamento até que a igualdade dos sexos seja alcançada. Caso a família monogâmica, em um futuro distante, deixe de atender às exigências da sociedade, sob a premissa de um contínuo progresso da civilização, é impossível predizer a natureza do que virá a suceder-lhe (499).

Morgan opunha-se claramente à visão de que a desigualdade quanto ao desenvolvimento tecnológico entre diferentes povos devia-se a diferenças nas habilidades inatas. Talvez por causa da familiaridade e do respeito que mantinha em relação aos índios americanos, Morgan ultrapassou as grosseiras suposições vinculadas à supremacia branca. Enquanto as políticas coloniais tomavam por base o apelo à desigualdade racial e à superioridade dos europeus norte-ocidentais, Morgan insistia, como Waitz antes dele, na unidade da raça humana. A diversidade ou "desigualdade" social resultara de um acidente histórico. Em contraposição a premissas de que povos contemporâneos não-alfabetizados eram "anormais" ou "raças degradadas", retratava tais povos como estágios paralelos da sociedade, os quais a própria humanidade "civilizada" teria atravessado. "Não mais se sustenta a teoria da degradação humana para explicar a existência dos selvagens e bárbaros", ele escreveu (7; cf. também 513-514). Morgan também se expressou acerca da "identidade específica do cérebro de todas as raças da humanidade" (8), bem como do "princípio comum da inteligência" o qual "está presente em todos nós, no selvagem, no bárbaro e no homem civilizado" (562).

Morgan percebeu que diferentes povos haviam assumido a liderança em diferentes períodos, quando uma tribo avançava e outras tribos deixavam-se influenciar por uma cultura mais

avançada ou ficavam para trás pelo isolamento geográfico. Em conformidade com os dados disponíveis à época, avaliou que os povos de língua semítica e os de língua ariana (ou indo-europeia) teriam sido responsáveis pela emergência da civilização. Ele observou que a temporária vantagem cultural desses povos fundava-se nas contribuições anteriores de outros povos, podendo ser definida como um "acidente", como o resultado de "uma série de fortuitas circunstâncias" (563). Tais circunstâncias "adviriam de diversos fatores, superioridade de subsistência ou vantagem de posição e possivelmente… tudo isso junto" (38). Escreveu ele:

> Quando reconhecemos o tempo de duração da existência do homem sobre a terra, as imensas vicissitudes através das quais ele passou na selvageria e na barbárie e os progressos que foi compelido a realizar, a civilização poderia ter sido naturalmente retardada por alguns milhares de anos no futuro como ter ocorrido quando isto efetivamente se deu na boa providência de Deus… Isso bem pode servir para nos lembrar de que devemos nossa presente condição, com seus múltiplos meios que nos proporcionam segurança e felicidade, às lutas, aos sofrimentos, aos esforços heroicos e à paciente labuta dos nossos ancestrais bárbaros e, mais remotamente, selvagens (563; cf. também 25, 33, 35).

Morgan guardava grande respeito pela humanidade primitiva. Ao contrário de conceber que esta caminhava às cegas, ou que seus feitos teriam sido mil vezes ofuscados pelas maravilhas da civilização – uma visão que não é incomum –, Morgan enfatizava a importância fundamental das primeiras e básicas invenções as quais foram se desenvolvendo lenta e penosamente. Cada período *anterior* mostrava progresso relativo maior que o seguinte, à medida que a humanidade realizava, com "um montante impressionante de trabalho persistente com meios precários", as principais descobertas que a colocaram na estrada para a civilização (41).

Levando em consideração a perspectiva de Morgan, surpreende o fato de que ele ocasionalmente se referisse ao cérebro "inferior" de vários povos (25, 39). Morgan cometeu esse equívoco ao extrair conclusões errôneas de duas sólidas proposições. Em primeiro lugar, reconheceu que o cérebro humano havia evoluído com a própria evolução da sociedade e, em segundo lugar, ele sabia que as técnicas produtivas da sociedade eram básicas, permitindo que paralelos importantes pudessem ser traçados entre a organização de povos contemporâneos pré-letrados e a organização dos precursores da humanidade "civilizada". Entretanto, em nenhuma hipótese, isso significa que qualquer grupo de seres vivos, não

importa quão simples seja sua tecnologia, possa fisicamente equiparar-se, em qualquer aspecto, aos humanos primitivos.

Restos fósseis documentam a maneira pela qual o desenvolvimento da arte de viver e trabalhar juntos entrelaçou-se com a evolução física da humanidade, partindo de uma "aparência de macaco" para uma configuração plenamente humana. Apenas as formas proto-humanas que habitaram o Velho Mundo durante o paleolítico (ou Era Glacial) correspondem ao "selvagem primitivo" a que Morgan referia-se como o "mais antigo representante da espécie", "bem inferior ao mais baixo nível de selvagem que então vivia sobre a terra". É apenas desse "homem-macaco" que as primeiras formas de organização discutidas por Morgan podem ser inferidas (507; cf. também 36, 515). No final do Paleolítico, um desses tipos proto-humanos havia evoluído para o *Homo sapiens,* que, como caçador, pescador e coletor de frutos, espalhou-se pela terra inteira em uns poucos dez mil anos, dizimando outras espécies de hominídeos ou a estas se misturando, desenvolvendo equipamento tecnológico sempre mais complexo. É quase certo que houve diferenças de "habilidade" entre o *Homo sapiens,* como uma espécie, e seus parentes "homens-macacos", mas não havia quaisquer diferenças perceptíveis em termos de habilidade entre os diferentes grupos de *Homo sapiens*. Mais ainda, o domínio do equipamento mecânico que representa a herança de culturas "avançadas" envolve diferentes habilidades, mas não necessariamente uma habilidade superior, por parte do indivíduo médio, em relação àquela exigida para o domínio de uma tecnologia "mais simples". Antropólogos advindos da cultura de apertar botões aprendem cedo esse fato quando são confrontados com a aptidão e a sabedoria requeridas para viver em meio a muitas culturas pré-industriais. Exploradores europeus pereceram até que aprendessem com os esquimós como sobreviver no Ártico. No que toca à implicação de que o tamanho do cérebro está relacionado à inteligência (152), Morgan equivocou-se: desde então, tornou-se claro que, dentro do espectro humano em geral, o tamanho do cérebro correlaciona-se não à habilidade, mas ao tamanho geral do corpo.

É irônico que, a despeito do fato de que o trabalho de Morgan tenha caído em desprestígio, sua sequência geral de estágios está inscrita em nosso entendimento da pré-história e na interpretação de restos arqueológicos, como indica uma simples vista d'olhos sobre qualquer texto de introdução à antropologia. Todavia, devido às conotações negativas dos vocábulos "selvageria" e

"barbárie", outros termos têm sido empregados para esses níveis. A "selvageria" de Morgan tornou-se "caça e coleta", ou caça "marginal", uma economia praticada no paleolítico que persistiu até recentemente em áreas afastadas, como a Austrália, o deserto Kalahari da África do Sul, as florestas do norte do Canadá, os desertos e planícies do oeste americano, a extremidade da América do Sul, o entorno de grande parte do Ártico e algumas ilhas e áreas densamente florestais do interior do sudeste da Ásia e na Indonésia. Em lugar de "barbárie", falamos em sociedades que praticam a horticultura, ou "o plantio da roça de toco", uma forma de agricultura que emprega ferramentas simples, na qual a floresta é queimada antes do plantio e as lavouras são mudadas de lugar em intervalos de poucos anos, à medida que a grama e as ervas daninhas tornam-se demasiadamente espessas para seu manuseio. A domesticação de plantas foi desenvolvida há cerca de dez mil anos, inaugurando o período denominado "Neolítico" ou "Nova Idade da Pedra". A agricultura simples espalhou-se por todo o Velho e o Novo Mundo até a expansão da industrialização a partir da Europa. O termo "civilização" ainda é usado, embora a expressão "cultura urbana" venha sendo crescentemente empregada para indicar sociedades complexas que perseguiram o desenvolvimento da agricultura avançada, baseada no arado e na irrigação ou fertilização.

Morgan escreveu: "Dada a significativa influência que devem ter exercido sobre a condição da humanidade, as sucessivas artes de subsistência surgidas a longos intervalos deverão, em última instância, proporcionar as bases mais favoráveis" para dividir os sucessivos "Períodos Étnicos" na história da humanidade (9). A primeira dessas "artes de subsistência" foi "a subsistência natural baseada em raízes e frutos" nos estágios inferiores da selvageria, enquanto a pesca e a caça com arco e flecha ganharam importância no estágio superior. A ferramenta de "arranque" que os antigos humanos usavam para a caça antes do arco e da flecha e que os transformou em caçadores plenos é aquele arqueologicamente bem conhecido "machado de mão". O significado da pesca para a América do Norte tem sido ilustrado de forma mais pormenorizada por Kroeber (1947). A pesca pode prover uma fonte permanente de alimento, igual ou superior àquela possibilitada pela horticultura, como é claramente evidenciado pelos índios do noroeste do Pacífico que se alimentavam de

salmão. Morgan mencionou sua importância entre os ojíbuas, uma referência da qual apenas recentemente se tomou conhecimento*.

A horticultura foi designada por Morgan como o terceiro estágio em ordem de importância, conquistado após imensas dificuldades e um longo espaço de tempo (24). Com a domesticação de plantas, a humanidade alcançou certo grau de controle sobre sua fonte de subsistência, tornando-se, desse modo, menos dependente da natureza. A quarta forma de subsistência foi a domesticação de animais, que, segundo Morgan, teria precedido a agricultura no hemisfério oriental, mas não no ocidental (o Novo Mundo não dispunha de animais como o cavalo, o boi e o camelo). A domesticação assumiu uma enorme importância e, em grandes áreas da Ásia e da África pré-industriais, havia considerável dependência com relação aos animais. No entanto, questiona-se, de um modo geral, se a domesticação de animais poderia ter sido conquistada sem uma base na agricultura. Arqueologicamente, no Velho Mundo, a agricultura e a domesticação chegaram juntas nos antigos povoados do Neolítico.

Há um claro consenso a respeito do quinto tipo de subsistência proposto por Morgan, qual seja, a *agricultura* plenamente desenvolvida, com o uso do arado puxado por animais domesticados, no que passou a distinguir-se da *horticultura*. Ao lado do uso do ferro e dos animais domesticados, o cultivo dos cereais pavimentou o caminho para a civilização. "Populações densas em áreas limitadas agora se tornaram possíveis… Anteriormente ao pleno desenvolvimento da agricultura, seria improvável que uma população de meio milhão de pessoas se desenvolvesse e permanecesse unida sob um governo em qualquer parte da terra" (27).

Uma legião de críticas tem recaído sobre a obra *Sociedade Antiga*, entretanto tais críticas não têm lidado rigorosamente com a principal lacuna na exposição da tese de Morgan, qual seja, o fato de ele não ter sido capaz de aproveitar-se diretamente da sequência básica da subsistência por ele proposta, fazendo desta a pedra angular de sua periodização. Segundo ele, isso não fora possível no tempo em que escreveu sua obra, tendo em vista que, conforme admitiu o autor, a investigação não havia avançado suficientemente para permitir-lhe definir seus períodos em termos dos principais

* Refiro-me a Harold Hickerson, que vem realizando uma abrangente pesquisa etnográfica sobre esses índios.

tipos de subsistência. Ele, então, considerou necessário, "nesse estágio do conhecimento", realizar uma aproximação, "selecionando outras invenções e descobertas que propiciem testes de progresso suficientes para caracterizar o início dos sucessivos períodos étnicos" (9). A subsistência à base de peixes e o conhecimento do fogo inauguraram a fase intermediária da selvageria; o arco e a flecha, a selvageria superior; a cerâmica, a barbárie inferior; a domesticação no oriente e o cultivo de plantas no ocidente, a barbárie intermediária; e o ferro, a barbárie superior, a qual levou à civilização, o que é evidenciado pelo uso da escrita.

Dos critérios de Morgan para a sucessão de períodos "étnicos", o mais frágil é aquele relativo à cerâmica. Ele sabia que esse critério era menos significativo que os demais, mas decidiu utilizá-lo, entendendo que a manufatura da cerâmica "pressupõe uma vida aldeã e um progresso considerável nas artes simples… proporcionando um certo grau de controle sobre a subsistência" (13). Seu problema foi não ter apontado claramente o próprio cultivo de plantas como fator que propiciou o desenvolvimento das culturas mais complexas da "barbárie". A alocação equivocada dos polinésios no período da "selvageria" tem sido frequentemente destacada. Com poucas exceções, os polinésios não usavam cerâmica, mas a maior parte dessa área carecia de argila refratária, então outros recipientes eram usados, como cascas de coco e vasilhas de madeira. Os polinésios eram pescadores horticultores, exibindo culturas ricas e variadas que envolviam diferenças consideráveis em posição e prestígio. A classificação incorreta do status dos polinésios deveu-se, em parte, ao fato de que a terminologia afeta ao parentesco dentre esses povos era de um tipo outrora considerado por Morgan. Este e outros problemas concernentes à teoria da evolução dos sistemas de parentesco proposta por Morgan serão discutidos abaixo, na Introdução à Parte II, *O Crescimento da Ideia de Governo*.

Os índios do Noroeste Pacífico, que também careciam tanto da cerâmica como da agricultura, foram alocados por Morgan na "selvageria". Contudo, havia, nessa área, um regular suprimento sazonal de salmão, o qual poderia ser defumado e armazenado, provendo, assim, a base para uma sociedade bem mais estável e complexa do que aquela possibilitada por uma economia vinculada à caça e à pesca. Morgan tinha consciência desse fato (110), mas não reconheceu seu pleno significado para sua teoria. Ele sabia que seria pouco provável encontrar para cada período critérios "que se revelassem absolutos em sua aplicação em todos os continentes,

sem exceção" (9). Nesse sentido, ele considerou possível a "adoção de equivalentes" (11). No entanto, não tendo sido capaz de levar adiante em sua teoria o fato de que eram as próprias artes de subsistência que constituíam o ponto crítico, ele foi incapaz de utilizar-se dessa compreensão e alcançar o conceito de paralelos no que diz respeito aos níveis produtivos e aos modos de produção. A Califórnia é um caso semelhante. Nessa área, a coleta de sementes selvagens e de bolotas permite uma economia em muitos aspectos paralela à antiga agricultura, outro exemplo de "equivalência" (14).

É importante destacar as classificações incorretas da Polinésia e da costa noroeste do Pacífico, as quais, contudo, têm sido excessivamente enfatizadas pelos críticos de Morgan, que salientam as falhas na exposição de sua tese, deixando de lado a consideração por sua própria teoria. Uma linha de ataque segue nesse sentido: exemplos como a Polinésia e a costa noroeste do Pacífico indicam que não se pode formular uma série "unilinear" de estágios para o desenvolvimento da cultura, uma vez que as culturas seguem percursos diferentes sob circunstâncias ambientais distintas. Além do mais, uma vez que as culturas emprestam-se livremente umas para as outras, suas histórias específicas distanciam-se de qualquer norma. "A difusão traz sérios transtornos a qualquer lei universal de sequência", escreveu Lowie (1937: 60). A evolução, como tem sido reiteradamente afirmado, é "multilinear", e não "unilinear", desse modo, o esquema de Morgan seria estreito e mecânico em demasia para abarcar as complexidades e a riqueza das culturas individuais. Então, ele teve que encaixar forçosamente culturas específicas em nichos nos quais elas não se enquadravam.

Essa linha argumentativa ignora o fato de que a "lei" de Morgan *não representava a sequência mesma, mas o processo a esta subjacente.* Às vezes, parece ser esquecido que um esquema da magnitude deste que vimos discutindo deveria fornecer uma linha básica, à luz da qual seria possível avaliar situações específicas, e não exigir que cada situação seja duplicada. No clima pragmático que hoje impera, algumas críticas às tentativas no sentido de se descobrir leis sociais levariam a supor que "leis" deveriam descrever sequências de eventos em toda a sua complexidade, replicando a realidade em todas as suas expressões superficiais, em lugar de descrever processos subjacentes que poderiam contradizer-se por mil traçados da história. Para passar no teste de validade, uma lei deve romper a esfera da superficialidade e revelar conexões causais subjacentes, mas ocultas. Deve explicar relações

fundamentais que se repetem de forma tão consistente que não poderiam ser fortuitas.

O próprio Morgan era suficientemente sofisticado para entender que ele estava elaborando uma hipótese, ao invés de oferecer a última palavra sobre qualquer tribo determinada. Ele via seu esquema como "provisório", embora "conveniente e útil" (9), como também entendia que esse esquema possivelmente "exigiria modificação e talvez mudança essencial em alguns de seus membros", mas, em todo caso, "um esquema que fornecia uma explicação tanto racional como satisfatória dos fatos da experiência humana, até onde estes são conhecidos" (515; cf. também 409). Como temos visto, essa avaliação qualificada de suas próprias contribuições vem resistindo ao teste do tempo.

Morgan tinha consciência da "difusão" como também do impacto diferencial que as variadas condições ecológicas exercem sobre a cultura. Ele discorreu acerca do avanço de culturas para a barbárie através da "invenção original ou adoção" (10) de como os antigos bretões foram afetados por tribos continentais mais adiantadas (471) e do fato de que grupos geograficamente isolados mantiveram suas "artes e instituições puras e homogêneas", enquanto outros "têm sido adulterados por meio de influências externas" (16; cf. também 472). Morgan tinha ciência da chamada evolução multilinear e dedicou considerável atenção aos diferentes atributos dos hemisférios oriental e ocidental e ao efeito desses atributos no desenvolvimento da agricultura e da domesticação (10-11, 25). Referiu-se ainda a possíveis "equivalentes" para introduzir os diferentes estágios de cultura (11), como as exceções à sequência geral de eventos em vista de "condições peculiares e excepcionais" (27; cf. também 9, 67, 190, 470-471).

Seria difícil avaliar em que medida as considerações políticas levantadas por Engels n'*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* sobre o uso da obra *Sociedade Antiga* afetaram a apreciação do trabalho de Morgan. Por um lado, o livro tem sido acriticamente aceito em sua totalidade por estudiosos socialistas. Por outro, esse livro tem sido, em geral, sumariamente dispensado no mundo capitalista, uma vez que uma avaliação muito favorável ou mesmo uma análise rigorosa poderia provocar grosseiras insinuações de "deslealdade". Talvez essas considerações sejam menos relevantes no que tange às opiniões de Franz Boas, o mais proeminente crítico de Morgan e, reconhecidamente, o pai da antropologia profissional contemporânea nos Estados Unidos, do

que às atitudes assumidas por alguns dos discípulos de Boas. O próprio Boas tinha algo de rebelde – com efeito, mais ainda do que Morgan! – e assumiu como responsabilidade ao longo de sua vida atacar o etnocentrismo e o preconceito em todas as suas formas. Boas enfatizou o mérito de cada cultura, o valor de cada grupo, na verdade, de cada indivíduo, e a importância de registrar e interpretar a história e o modo de vida específico de cada sociedade, tendo inaugurado um pujante período de pesquisa etnográfica, caracterizado por uma ênfase intensa na documentação de culturas específicas antes que estas desaparecessem com a expansão da industrialização.

Aliás, Boas apresenta-nos algo como um dilema. Embora pragmático em sua abordagem e cético acerca da possiblidade quanto à descoberta de leis sociais eficazes, não seria possível dizer que ele tenha prestado uma contribuição à teoria da história. Ele foi, sobretudo, um metodologista, mas a abrangência de seus interesses e a profundidade dos problemas que enfrentou acabaram por alcançar uma importânca teórica construtiva, tendo ele assentado bases sólidas para a interpretação da linguagem da humanidade, seu tipo físico, sua arte, sua cultura e sua história cultural. Quando se combina seu trabalho ao de Morgan, ao invés de colocar os dois em oposição, um grande passo é dado na direção de uma ciência da sociedade.

A natureza da contribuição de Boas torna-se mais clara quando se compara seu trabalho aos escritos daqueles seus alunos que invocaram, com maior ênfase, a descrença manifestada por Boas acerca de leis históricas. Por exemplo, pela mão de Robert H. Lowie, *Sociedade Antiga* tornou-se um modelo do que não deve ser feito, ou seja, tentar formular princípios subjacentes à história de todas as sociedades. De acordo com o argumento de Lowie e outros, isso seria praticamente impossível, além de violar a imensa riqueza e a particularidade de culturas específicas. Mais grave ainda, sustentava-se que a adaptação econômica de uma sociedade em nenhuma instância servia como base para outras instituições. Estudos demonstraram, supostamente, que, nas sociedades simples, a propriedade era individualmente "possuída"; que "classes" existiram em todas as sociedades; e que, em suma, qualquer tipo de superestrutura política poderia relacionar-se a qualquer tipo de economia.

Em seu devido tempo, essa tendência seguiu seu curso. Estudos posteriores atestaram que, nas sociedades simples, a propriedade

individual era puramente pessoal; a terra, a fonte básica de subsistência, era sempre de uso coletivo; qualquer que fosse o status obtido pelo sistema, as sociedades simples distinguiam-se das sociedades de classes da "civilização" no que diz respeito ao fato de que, naquelas, praticamente todos, na medida de suas capacidades, contribuíam para o suprimento de alimento, além do que nenhum grupo controlava as principais fontes de subsistência. Na verdade, jamais foi totalmente aceita a premissa de que não haveria qualquer relação causal consistente entre a economia e as demais instituições de uma sociedade*. Quanto mais não fosse, era demasiado óbvia a sempre crescente latitude para a elaboração social que o avanço da tecnologia tornou possível. Desse modo, mesmo Lowie, o autoproclamado antievolucionista mais ferrenho, escreveu:

> ... Pois, não obstante as qualificações citadas, a evolução é um fato positivo na cultura material e livremente admitido pelos mais resolutos críticos de seus campeões vitorianos. Admitir isso, junto à possibilidade de que condições materiais afetariam outras fases da vida, significa abrir o caminho para uma sequência estabelecida de fenômenos sociais e religiosos… Se [o conceito de evolução] encontra-se, assim, longe de fenecer, nossa tarefa, então, será meramente defini-lo com maior precisão (1937:27).

Outra ordem de questões acerca da teoria evolucionista é levantada pela assim chamada Escola de Antropologia da Personalidade e da Cultura, inaugurada por Ruth Benedict e Edward Sapir nos anos de 1930. O argumento implícito na maior parte das pesquisas concernentes ao significado psicológico das diferenças culturais é o seguinte: é aparentemente verdadeiro que certas formas estruturais poderão ser comparadas umas com as

---

* Na Inglaterra, os assim chamados funcionalistas preocupavam-se com a relação entre a economia e as outras instituições. Cf. o trabalho clássico de Malinowski, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific.* New York: E. P. Dutton, 1922[9]; cf. também Firth, Raymond. *Primitive Economics of the New Zealand Maori.* New York: E. P. Dutton e *Primitive Economy.* London: Routledge, 1939. Ao contrário de seus contemporâneos americanos, os antropólogos ingleses não eram, na primeira metade do século vinte, explicitamente antievolucionistas e permaneceram comprometidos com a noção de que leis sociais poderiam ser descobertas e deveriam ser ativamente procuradas. Todavia, ainda que muito da arqueologia tenha sido construída sobre a base do trabalho de Morgan, a antropologia social desenvolveu uma orientação fortemente anti-histórica, concebendo as relações sociais em termos de um movimento em direção ao equilíbrio, com mudanças vindas "de fora", por assim dizer, e não como inerentes à vida social.

outras se apresentarem níveis tecnológicos semelhantes. Entretanto, é altamente discutível que esse fato assuma tamanha relevância para a vida cotidiana das pessoas, uma vez que os traçados posteriores que elas constroem no tecido básico de sua estrutura social são muito variáveis e as coisas que elas venham a valorizar são assaz imprevisíveis. Tomemos, por exemplo, a área da cooperação e da competição. Poderíamos pensar que uma sociedade baseada na produção e na distribuição coletivas de alimento valorizaria a "cooperação". Entretanto, esta pode desenvolver uma intensa competição quanto a símbolos superficiais de status, competição essa equivalente àquela que vivenciamos em nossa sociedade competitivamente estruturada. Nesse sentido, argumentar-se-ia, os fatores psicossociais são significativamente mais importantes do que os econômicos quando se trata do impacto cotidiano de uma cultura sobre os indivíduos que vivem em meio a essa cultura.

Antropólogos que trabalham no campo da "personalidade e cultura" documentam as profundas diferenças existentes entre uma cultura e outra no que se refere a aspectos como objetivos socialmente aceitos, definição de comportamentos desejáveis e indesejáveis e atitudes associadas a vários aspectos da vida cotidiana. Esse fato é importante para o entendimento e para a aceitação das diferentes possibilidades de se viver. Contudo, embora esse material possa ser importante, a análise da personalidade e da cultura, de acordo com a linha de argumento delineada acima, tem lançado pouca luz sobre a questão fundamental supostamente em estudo, isto é, a natureza da relação entre processos sociais e atitudes e comportamentos individuais. Questões sobre personalidade são, em geral, formuladas sob uma perspectiva a-histórica, que deixa de situar o comportamento individual como o meio através do qual o processo social se desenrola. Para ter significado, os estudos comparativos de visões de mundo e objetivos de vida devem fundamentar-se nos dados objetivos da filosofia e da ideologia e aventurar-se cautelosamente partindo dessa base sólida para a área da ação, do sentimento e da compreensão individual.

Para a maior parte dos estudos de orientação psicológica acerca das sociedades não-letradas, é muito fácil equacionar a "personalidade" dos povos atuais com aquela de seus antepassados de algumas centenas de anos atrás praticamente ignorando as profundas mudanças – para não mencionarmos a desmoralização e os transtornos – que tiveram lugar entre aqueles povos durante o

período da expansão colonial europeia. Ainda mais, as premissas teóricas e a terminologia empregada em tais estudos são inadequadas para a comparação transcultural, derivando estas de uma perspectiva freudiana etnocêntrica e enfatizando e exagerando seletivamente aspectos limitados da personalidade total. Assim operando, empregam polaridades quantitativamente concebidas como agressão-submissão, competição-cooperação, extroversão-introversão para representar a gama de respostas humanas. Com relação à polaridade cooperação-competição, por exemplo, todas as estruturas sociais envolvem tanto uma como a outra, assim, não é possível puramente falar de mais ou de menos, porém das áreas nas quais cooperação e competição são praticadas, seus objetivos e seus métodos.

Finalmente, a teoria da personalidade adotada é, em geral, pouco clara e mistura diretrizes e justificativas culturalmente definidas para o comportamento com questões de estilo individual. Este último ponto é magistralmente documentado por G. W. M. Hart quando ele descreve os cinco diferentes filhos de Turimpi, uma mulher tiwi australiana. Hart afirma:

> Em qualquer cultura, um indivíduo seguirá "um curso cultural", mas ele o seguirá com alegria ou amargura, em silêncio ou ruidosamente, de forma relaxada ou de maneira tensa, como um líder ou um seguidor, com um olho na galeria, chamando a atenção dos outros, ou indiferente à opinião do mundo… Quando um homem em qualquer cultura do mundo está exercitando um padrão cultural, ainda assim, ele se distinguirá de seus vizinhos – ou de seus irmãos – na maneira como ele o pratica… Os cinco filhos de Turimpi… diferenciavam-se não no que eles faziam, mas na forma como o faziam (Hart, 1954).

Não obstante Morgan tenha sido criticado por ignorar totalmente o papel do indivíduo, seu interesse principal era analisar a relação entre os processos sociais e a ação e o pensamento individual. Ele referiu-se, por vezes, à importância do processo consciente de tomada de decisões na história quando as pessoas enfrentavam problemas sociais: "Coube aos gregos e romanos… inventar a vila e o distrito…" (7). De outra feita, ele descreveu a maneira como povos foram arrastados adiante por processos históricos dos quais eles não tinham consciência. Em um discurso proferido em 1852, ele assim se pronunciou:

> Há, porém, uma vasta corrente subterrânea da sociedade movendo-se eternamente com um poder irresistível, o qual se destina a devorar todas as coisas que sejam investidas contra ela. Essa corrente são os pensamentos não escritos das pessoas… impregnados de influências circundantes… que não estão em livros, constituições ou leis

> estatutárias, mas estão escritos no âmago da humanidade (Resek, 1960: 53).

Em outro exemplo, Morgan definiu os limites da influência de um indivíduo isolado na história. Referindo-se a Napoleão, ele escreveu: "Tais pessoas causam uma impressão no tempo, mas raramente moldam o curso das nações" (White, 1959: 350).

Um verdadeiro materialista histórico radical apartar-se-ia de Morgan precisamente no ponto em que este concebe o conhecimento e a experiência acumulada, a herança *cultural* de um povo, como algo, efetivamente, inato. Quando intitula as seções de *Sociedade Antiga* "O crescimento da ideia de…", ele, "aparentemente, expressa-se de maneira literal. Ele se referiu às ideias principais que foram forjadas no cérebro da raça na infância de sua existência" (cf. 59, 60), (Resek, 1960: 85) e, discutindo sobre os franceses e seus jornais, declarou: "deve haver grandes desigualdades quanto à capacidade racial, do contrário, esses jornais chegariam a uma maior unanimidade de opiniões acerca de questões tão cruciais" (White, 1959: 347; cf. também *Sociedade Antiga,* 1974: 6, 147-148, 468, 471, 515, 554, 562).

Foi apontado acima como a noção de Morgan de que as mudanças progressivas na organização social tornaram-se capacidades inatas e levaram-no, por vezes, a aparentar que apoiava as desigualdades raciais. Isso, de fato, é lamentável, pois o propósito mais relevante de *Sociedade Antiga* era demonstrar o contrário dessa premissa. "Com um princípio de inteligência e uma forma física", ele assevera, "em virtude de uma origem comum, os resultados da experiência humana têm sido substancialmente os mesmos em todos os tempos e lugares no mesmo status étnico" (562).

## PARTE II: O CRESCIMENTO DA IDEIA DE GOVERNO

Ao desenvolver sua teoria sobre os principais estágios atravessados pela sociedade em direção a uma plena organização política, Morgan desenvolveu sua antítese entre laços pessoais e laços territoriais os quais tinham sido assinalados por Maine*.

* Não está claro se Morgan apanhou esse conceito diretamente de Maine. Em seu *European Journal*, Morgan relata ter discutido as "idades da barbárie" com Maine, autor de *Ancient Law* (White, 1937: 375), e, em *Sociedade Antiga,* Morgan ressaltou em Maine "as brilhantes investigações sobre as fontes da lei

Formas antigas de organização eram sociais, não políticas, baseadas em relações pessoais, não em territórios. A sociedade foi organizada primeiramente com base no sexo, com "classes" de homens e mulheres miscigenando-se através do casamento. Posteriormente, por meio da restrição progressiva de possíveis parceiros conjugais, desenvolveu-se a gens. Etapas subsequentes em direção à organização política formal foram: (1) o chefe e o conselho tribal de chefes; (2) a confederação de tribos; (3) a nação, com uma divisão entre o conselho de chefes e a assembleia do povo; e, finalmente, (4) "o comandante militar geral, que surgiu das necessidades militares das tribos unidas", um terceiro poder, porém subordinado a outros dois (*Sociedade Antiga,* 1974: 330; cf. também 61, 121-123). A organização política plena, todavia, não pôde desenvolver-se até que os vínculos pessoais no seio da gens perdessem sua função e as relações passassem a ser fundadas no território e na propriedade. Previamente ao desaparecimento da gens, a descendência passou da matrilinearidade para a patrilinearidade (63-64, 67, 315-316, 363, 366).

Morgan desenvolveu sua teoria apresentando detalhadamente sociedades ilustrativas de vários estágios de crescimento político, selecionando aquelas que, a seu ver, poderiam ser estudadas em seu "desenvolvimento normal em áreas onde as instituições e os povos são homogêneos" (472), ou seja, sociedades não afetadas por outras relativamente mais complexas. Ele lançou mão dos aborígines australianos, para representar o estágio inicial, e dos iroqueses, sobre os quais ele poderia recorrer às suas próprias e ricas anotações de campo, para ilustrar a gens, a tribo e a confederação. Morgan então descreveu os astecas para documentar um estágio de "democracia militar" próxima àquela das antigas Grécia e Roma e apresentou dados etno-históricos referentes às duas últimas sociedades como exemplos da mudança final do vínculo gentílico ou pessoal para aquele territorial ou político. Para encerrar, ele indicou brevemente a riqueza dos dados que atestam desenvolvimentos paralelos em outras áreas.

Três pontos principais foram desenvolvidos por Morgan: a mudança da organização "social" para a "política" foi de fundamental importância; a gens matrilinear foi básica à organização no início da história da humanidade; sociedades pré-políticas exibiam, em geral, um caráter "democrático". É

antiga e a história primeva das instituições, [as quais] fizeram nosso conhecimento sobre esses temas avançar tão significativamente" (514).

complicado avaliar esses pontos à luz de aproximadamente oitenta anos desde o surgimento da *Sociedade Antiga.* Em primeiro lugar, as questões não têm sido claramente explicitadas, uma vez que polêmicas acerca do trabalho de Morgan têm representado, muitas vezes, formas indiretas de discutir a teoria marxista e suas implicações para o futuro da humanidade. Em segundo lugar, para que as culturas aborígines sejam devidamente compreendidas, relatos de culturas "primitivas", conforme estas existiram ou foram relembradas no século dezenove e início do século vinte, devem ser reinterpretados. Sob o impacto da dominação política e econômica ocidental, todas as sociedades das quais os dados foram extraídos vêm mudando rapidamente, e tais mudanças têm se dado na direção da descendência masculina, da organização política formal, da propriedade privada e das classes econômicas, à medida que empreendedores individuais rompem com a já enfraquecida pessoa coletiva fundada no parentesco.

Ao levar a cabo a presente análise da *Sociedade Antiga,* permitam-me declarar que meu ponto de vista favorável (como deve ser considerado por aqueles que, em certa medida, estão de acordo comigo) ou "enviesado" (como os dissidentes devem nomeá-lo) nasce de uma perversa reação à crítica praticamente universal a Morgan, encontrada em meus tempos de estudante e reforçada tanto por minha experiência de campo como pelo reconhecimento de que muito mais da teoria de Morgan está incorporada na ciência antropológica do que, em geral, isso é admitido. Como já indiquei na Introdução da Parte I de *Sociedade Antiga*, estou convencida de que tanto a síntese das teorias de Morgan como os argumentos mais consistentes contra essas teorias conduzem ao refinamento, e não à rejeição de todas, salvo umas poucas, de suas proposições originais.

## *A Forma de Organização Social que Precedeu a Gens no Estágio Inicial da História da Humanidade*

O conceito de Morgan de que "a primeira forma organizada de sociedade" (427), "a organização ainda mais antiga e mais arcaica" do que a "organização na forma de gentes fundada no parentesco", foi "aquela instituída em classes com base no sexo" (47). Isso levou à "família consanguínea… fundada no casamento entre irmãos e irmãs, próprios e colaterais, em um grupo" (393). A existência dessa forma de organização foi inferida por Morgan a

partir da prática "malaia" de nomear o parentesco, encontrada principalmente na Oceania, segundo a qual parentes de uma mesma geração são chamados irmãos e irmãs (ao invés de irmãos e primos), e aqueles no nível parental, pais e mães, são referidos como tios e tias em lugar de pais, e assim por diante. Morgan acreditava que a terminologia "malaia" refletia um costume anterior, "fossilizado" no uso contínuo da linguística, de muitos "irmãos" casando-se com muitas "irmãs". Desse modo, qualquer homem poderia ser o pai de qualquer pessoa, qualquer mulher, a esposa do pai de alguém, qualquer menino, o irmão de outro menino etc. Como outros estudiosos de seu tempo, Morgan apegou-se ao fato de que nenhuma mulher poderia ser literalmente a mãe de qualquer pessoa para atestar o desenvolvimento gradual da matrilinearidade, ou da descendência pelo lado da mãe, como o inquestionável progenitor.

Os estudos dos sistemas de parentesco que se seguiram à descoberta de Morgan sobre sua existência e importância atestam que, mais do que relações real ou potencialmente *biológicas,* presentes ou passadas, esses estudos revelam relações de natureza *social*. Nomenclaturas relativas a parentesco encarnam padrões de autoridade, respeito, ajuda recíproca, partilha de alimento e assim por diante. Essa situação poderia ser vista mais facilmente quando se descreve o parentesco em uma perspectiva que não reflita tão fortemente nosso apego cultural à família nuclear imediata. Antes de dizermos, como o faz Morgan, "todos os irmãos de meu pai são meus pais; e todas as irmãs de minha mãe são minhas mães" (420), poderíamos dizer "Eu chamo pelo mesmo termo todos os meus parentes homens de uma geração acima da minha". O termo, então, abarcaria um número de pessoas que se relacionam com alguém da mesma forma, uma forma que é semelhante, ainda que atenuada, à relação com o próprio pai. As expectativas a respeito de como alguém deveria agir com outras pessoas da tribo, do bando ou da vila em sociedades organizadas com base no parentesco podem ser descritas em termos de categorias definidas pela terminologia afeta ao parentesco. Morgan escreveu: "para um índio nativo, acostumado ao uso diário desse sistema, o aparente labirinto de relacionamentos não apresenta dificuldade alguma" (449), isso porque os termos referentes a essas relações apresentavam um sentido funcional no dia a dia.

Se os termos vinculados ao parentesco refletem as relações no presente (ou no passado recente), não podendo servir de referência a formações pretéritas, então, que evidências teremos quanto ao

tipo de organização social que precedeu a gens? Em parte, a resposta de Morgan foi fazer uso da "condição de tribos tanto selvagens quanto bárbaras… estudadas em seu desenvolvimento normal em áreas nas quais as instituições do povo são homogêneas" (472)… como exemplos de vários "estágios". Diversas sociedades pré-agrícolas persistiram em áreas remotas ou, de algum modo, desfavoráveis, até recentemente. Como afirmei anteriormente (94), essas culturas não podem ser equiparadas às culturas antigas, ou *pré-Homo sapiens,* alcançadas através do período glacial. Todavia, essas culturas representam uma larga gama de adaptações que o próprio *Homo sapiens* realizou em diferentes partes do mundo como caçador e coletor.

Morgan concebia os aborígines australianos como os melhores representantes das antigas culturas caçadoras. As assim chamadas "classes de casamento" por eles praticadas não pareciam muito distantes do "casamento grupal", o qual, conforme seu argumento, foi a forma de organização social que se seguiu às "relações sexuais promíscuas" dentro da "horda" (507). Todavia, não obstante os australianos dominassem uma tecnologia simples, sua organização social era atípica entre os caçadores-coletores, possivelmente por efeito de relações mantidas com elaborações sociais encontradas nas sociedades mais complexas das vizinhas ilhas melanésias. Além disso, descrever o sistema unicamente segundo os critérios de seleção das esposas fornece uma visão distorcida do casamento e da vida familiar australiana. Como o próprio Morgan ressaltou, o "casamento grupal", se literalmente praticado, seria complicado e moroso e, no dia a dia, observou ele, os parceiros individuais se uniam por fora das normas (424, 454). Nesse sentido, salvo a característica especial relativa às "classes de casamento", os australianos não apresentam diferenças fundamentais quando comparados a povos de outras culturas caçadoras-coletoras (cf. Service, 1963; e Hart & Pilling, 1962).

A visão comumente aceita hoje é a de que entre os povos caçadores e coletores, o bando é constituído de famílias nucleares que muito se aproximam das famílias atuais. Práticas de "hospitalidade sexual", em que uma parceira é oferecida para dormir com um hóspede que se encontra longe de casa, ou de "liberdade sexual", particularmente em ocasiões festivas, não são concebidas como reminiscentes do "casamento grupal", como alega Morgan, mas simplesmente como formas aceitáveis de tratar os desvios advindos de relações estritamente monogâmicas, que ocorrem em todas as culturas, sendo, porém, mais vigorosamente

censuradas em algumas delas. Tal visão tem o mérito de colocar as práticas sexuais em sua devida perspectiva transcultural, todavia, desconsidera a profunda distinção entre uma sociedade coletora-caçadora e nossa sociedade acerca do funcionamento da família – *pois, em uma sociedade coletora-caçadora, a família nuclear, embora seja aparentemente uma unidade, é funcionalmente integrada ao bando coletivo de uma forma sem paralelo na cultura ocidental.*

Todas as evidências apontam para o bando coletivo, frouxamente estruturado e desconcertantemente simples na aparência, flexível e adaptável em sua estreita dependência quanto aos caprichos da natureza, como a forma que precedeu a organização social gentílica. Contamos, atualmente, com um rico acervo documental sobre a vida dos bandos e, uma vez que esse tópico foi insatisfatoriamente tratado em *Sociedade Antiga*, algumas elaborações acerca dos bandos caçadores podem ser válidas para o leitor. O tamanho do bando varia em função da quantidade de alimento oferecida por uma região e os movimentos do bando são padronizados em resposta às variações sazonais de água e alimento em diferentes partes da região. As pessoas que vivem em áreas onde as variações sazonais de peixe, raízes e culturas frutíferas são relativamente asseguradas têm a possibilidade de manter hábitos mais regulares e estáveis do que povos caçadores que vivem em regiões onde os movimentos da população animal são menos previsíveis, mas, em qualquer caso, há pouca formalidade quanto à organização e à liderança dos bandos. Costumeiramente, as migrações sazonais envolvem períodos em que os bandos se reúnem para festividades e atividades de socialização e ainda pode haver épocas em que os bandos devem fragmentar-se em unidades menores, espalhando-se por uma área mais vasta. Qualquer que seja o padrão específico, contudo, a natureza cooperativa do bando é sua característica essencial. Embora as pessoas possam dispersar-se por amplas áreas, elas sabem como alcançar umas às outras quando precisam de ajuda, e uma família praticamente faminta reparte o alimento com outra família em pior situação de modo tão natural como se fôssemos nós compartilhando um pacote de goma de mascar[*].

[*]O caráter cooperativo do bando dentre os esquimós e os índios algonquinos do nordeste tem sido alvo de questionamentos. Charles Campbell Hughes rebate os argumentos contrários à coletividade esquimó (1958), e William Dunning documentou a persistência dos padrões cooperativos do grupo esquimó da atualidade (1962). Argumentos que põem em causa a

Ao contrário da visão bastante complexa acerca da organização social dos coletores-caçadores apresentada por Morgan, o bando é tão informal a ponto de ser praticamente anárquico. Ainda que informal, a estrutura *real* do bando é altamente complexa – embora de uma ordem diferente daquela que em geral é definida como uma estrutura –, uma vez que o processo coletivo intrínseco à tomada de decisões envolve uma sutileza de comunicação e de sensibilidade em relação aos acordos, que estão longe de ser questões simples. A tomada de decisões em um bando coletor e caçador é um tópico digno de muito mais atenção do que aquela que lhe tem sido concedida, ainda mais porque a consecução da *real* cooperação não se dá à custa da expressão individual, mas permite uma grande margem de liberdade para tal manifestação. Esse fenômeno tem sido melhor documentado com relação aos esquimós, contradizendo nossas teorias psicológicas de orientação cultural as quais relacionam autoexpressão com competição.

A visão do bando coletor-caçador não se adequaria em sua totalidade a qualquer sociedade hoje existente, uma vez que na atualidade não há povos que dependam apenas de caça, pesca e coleta. Os poucos povos que não dependem diretamente da agricultura estão vinculados economicamente à sociedade industrial através do comércio de peles, borracha, goma de mascar, óleos vegetais etc., o que acarretou profundos impactos em suas vidas. Outros povos que, a princípio, foram identificados como coletores-caçadores podem ter sido agricultores no passado. Muitos dos índios americanos das Grandes Planícies foram anteriormente povos agricultores que, após a introdução do cavalo, mudaram-se para os prados em busca do búfalo. Em outros casos, alguns povos coletores-caçadores autênticos assumiram, ao que parece, pelo menos o verniz superficial das práticas encontradas entre tribos agricultoras vizinhas, bem antes de manterem contato com o ocidente. Por fim, há aquelas tribos não agricultoras que vivem em áreas como a Califórnia e o Noroeste Pacífico onde o ambiente natural proporciona uma colheita regular de nozes, sementes ou peixes, comparável ao que pode ser obtido em uma sociedade agricultora. Se mais luzes devem ser lançadas sobre a vida dos povos caçadores-coletores, é evidente que os materiais

---

organização coletiva dos algonquinos do nordeste têm sido contestados por mim, em referência aos índios montagnais-naskapi da Península do Labrador, e por Harold Hickerson, sobre os ojíbuas (1962).

etnográficos necessitam ser avaliados diferentemente em cada um desses casos*.

### *A Gens Matrilinear como a Forma Básica de Organização das Antigas Sociedades Agricultoras e a Transição para a Patrilinearidade com Restrições Progressivas sobre a Herança de Propriedade como Etapas na Direção do Desaparecimento da Gens*

Seja qual for o lugar em que diferentes estudiosos contemporâneos se debrucem sobre Morgan, nenhum deles põe em questão a importância representada pela descoberta da organização da gens (ou do clã, como é hoje em geral designado) e seu corolário, os sistemas "classificatórios" de parentesco, para o desenvolvimento da etnologia. A gens, o clã, ou *sib*, é a unidade social básica entre os povos relativamente estabilizados, mas que não desenvolveram de modo suficiente uma agricultura avançada que exigisse uma organização "política" plena. A gens ou o clã é um grupo de descendência unilinear e há diversos deles em uma vila ou tribo. Todos os indivíduos são nascidos em uma gens e sua posição dentro do grupo define sua relação com os outros membros da tribo. Não se tem questionado, a rigor, se a organização gentílica caracterizou um certo estágio na história social, mas se a gens antiga era ou não estruturada matrilinearmente, na qual as crianças pertenciam ao clã de suas mães, ao invés daquele de seus pais.

A descrição de Morgan acerca da organização social dos iroqueses ilustra a adequação funcional entre o clã matrilinear e a sociedade agricultora simples. Entre os iroqueses, as mulheres realizavam a maior parte das atividades agrícolas e a unidade de trabalho era constituída pela linhagem maternal, consistindo da mãe e suas filhas e, ao crescerem, as filhas destas. Irmãos e filhos do sexo masculino ajudavam no trabalho pesado, mas seu compromisso primordial estava direcionado à caça. O clã matrilinear, por conseguinte, pode ser percebido em contrapartida

* Sobre relatos que se tornaram populares acerca das culturas caçadoras-coletoras, cf. Washburne, (1940) e Thomas (1959). Sobre um romance de certo modo e não inteiramente preciso, mas que captura o espírito da vida cotidiana entre os povos caçadores-coletores de uma forma mais interessante do que a maioria das outras narrativas, ver Mowat (1952). Para um estudo mais completo acerca dos povos caçadores-coletores, recorrer a Lee (1979).

com as relações de trabalho em curso. Entretanto, aqueles que discordam de Morgan ressaltam que, não obstante a organização matrilinear seja comum em sociedades agricultoras simples, a organização patrilinear é mais comum ainda e muitos povos adotam, ao mesmo tempo, sistemas mistos ou bilaterais. É crucial à resposta a esse argumento o fato de que os arranjos sociais em foco não foram completamente documentados até o fim do século dezenove e início do século vinte. Admite-se que o peso do impacto cultural do Ocidente favorece sistematicamente a patrilinearidade e que casos recentes de transição da matrilinearidade para a patrilinearidade ocorrem continuamente, ao passo que nenhuma situação inversa pode ser citada (Murdock, 1949). De todo modo, os estudiosos não se dispõem a concluir que uma mudança da matrilinearidade para a patrilinearidade possa ter ocorrido em todas as sociedades agricultoras registradas como patrilineares ou bilaterais. Mais pesquisas etno-históricas são por certo necessárias a fim de se reconstruir a história de um número suficiente de culturas que nos permita chegar a uma conclusão acerca do argumento de Morgan.

A reconstrução etno-histórica também se faz necessária no caso dos bandos caçadores, a fim de se determinar se estes possuíam orientação predominantemente maternal ou paternal. Conforme tem sido registrado, culturas caçadoras tendem, no último século, a ser patrilineares ou bilaterais, em que as novas esposas juntam-se ao bando de seus maridos, e não vice-versa. Steward argumenta que a situação não era diferente antes da expansão colonial ocidental, com o que Service, de um modo geral, concorda (Steward, 1955; Service, 1963). A meu juízo, a patrilocalidade é um fenômeno ocorrido pós-contato e, antes da era do comércio, os bandos caçadores eram flexíveis nesse aspecto, mas inclinavam-se para a *matrilocalidade*. (Isso significa que a residência pós-marital tendia a localizar-se próxima aos pais da esposa, mais especificamente, de sua mãe. *Matrilinearidade* e *patrilinearidade* são, com frequência, termos inadequados em se tratando da sociedade de bandos, pois, de costume, era mínima sua organização formal de parentesco).

Entre os montagnais-naskapi da Península do Labrador, bilaterais e patrilocais, a influência direta de comerciantes, missionários e funcionários do governo, somada à interferência indireta do comércio de peles, tem favorecido a patrilocalidade. Todavia, relatos de jesuítas e de outros antigos observadores dos séculos dezessete e dezoito referem-se à matrilocalidade dessa

região, e a continuidade de muitas atitudes e práticas corrobora a existência anterior da matrilocalidade. Não possui qualquer relevância o argumento de que a patrilinearidade resulta da importância e da desejabilidade de se ter um homem numa área que lhe é familiar. Até o presente, os homens naskapi mudavam-se livremente de um bando a outro e falavam sobre a necessidade de unir-se a um bando diferente para encontrar uma esposa. Conhecendo as condições gerais da caça, rapidamente aprendem as características de um território específico. Eles gostavam de mudar-se de um lugar a outro, reencontrar velhos amigos, fazer novas amizades, encontrar novas mulheres, tentar um diferente posto de comércio, até mesmo, quem sabe, admirar algumas belezas naturais na área, como as maravilhosas quedas d'água em Michikamau. Não se encontra qualquer pressão funcional na direção da patrilocalidade. Ao contrário, observa-se uma pressão dirigida à matrilocalidade, o que representava, igualmente, uma questão de preferências individuais. Uma mãe e uma filha recém-casada escolhiam permanecer juntas a fim de que a mãe pudesse trazer ao mundo os primeiros bebês da filha. Mais tarde, a filha voltaria sua atenção para a própria família em crescimento e, com as constantes mudanças nas relações e nos movimentos familiares, em vista do elevado índice de mortalidade, aquele vínculo se enfraquecia e, com frequência, as duas se distanciavam.

Lamentavelmente, estavam equivocadas muitas das razões oferecidas por Morgan e outros escritores do século dezenove com relação à organização do clã, e tal fato tem obscurecido essa questão. A certeza quanto à paternidade biológica, uma justificativa apresentada para o estabelecimento da descendência pela linha da mulher (67), é importante na sociedade ocidental, mas possui pouca relevância em culturas mais igualitárias. Para Morgan, um desejo maior por exclusividade sexual por parte da mulher foi instrumental no sentido de limitar o casamento grupal e deitar as bases para a organização do clã (470), porém não há qualquer evidência transcultural que ateste esse fenômeno. Ele ainda acreditava que o clã produzia pessoas mais saudáveis ao limitar a consanguinidade (68, 389). Contudo, a exogamia do clã não proíbe o casamento entre parentes efetivos. O casamento entre primos cruzados (o casamento com o filho ou filha do irmão da mãe ou da irmã do pai que não sejam membros do próprio clã) é, de um modo geral, uma união preferencial, uma vez que traz a vantagem singular de fortalecer laços estreitos já existentes (um tio torna-se sogro, ou uma tia pode vir a ser uma sogra), ao mesmo tempo que

são estabelecidas alianças através de diferentes grupos clânicos. Na verdade, a ocorrência de casamento com primos cruzados em grupos caçadores-coletores, anteriormente à emergência do clã, pode indicar o tipo de relações que estabeleceu as bases para a organização do clã quando as pessoas começaram a produzir o alimento, ao invés de simplesmente encontrá-lo ou capturá-lo, o que requeria meios mais formais de regulação de seus esforços mútuos.

Em um livro que reúne um rico e completo material sobre sistemas matrilineares de descendência, destacando diferentes pontos de vista acerca do significado desses sistemas, Aberle escreve:

> As origens dos sistemas matrilineares devem ser buscadas, provavelmente, na tecnologia, na divisão do trabalho, na organização de grupos de trabalho, no controle dos recursos, nos tipos de atividades de subsistência e nos nichos ecológicos nos quais ocorriam tais atividades. A matrilinearidade está associada, em geral, à horticultura, na ausência de atividades mais importantes desenvolvidas ou coordenadas por homens, como criação de gado ou obras públicas diversas. A matrilinearidade tende a desaparecer com o cultivo por meio do arado, dissipando-se com a industrialização (Schneider e Bough, 1961: 725).

Os diversos relatos que constam neste livro ilustram variações no funcionamento dos sistemas matrilineares que emergiram das exigências da história e de ambientes específicos. Gough escreve:

> Tenho argumentado que, em sociedades matrilineares, quanto mais elevada a produtividade advinda do cultivo para a subsistência, mais frágeis são os interesses compartilhados entre cônjuges, pai e filha, parentes do lado paterno e afins relativos àqueles parentes do lado materno. [Essa] situação, contudo, cessa de existir quando ocorrem mudanças econômicas que permitem aos homens assumir posições individuais de acesso à subsistência. As condições que ocasionaram essa situação em Kerala – como em muitas outras sociedades matrilineares nos tempos modernos – vincularam-se ao ingresso dessas sociedades no sistema de mercado na segunda metade do século dezenove, quando ambos, terra e trabalho dos indivíduos, passaram a ser tratados como mercadorias. Desse modo, ainda que os nayars tenham provavelmente praticado o "mais forte" sistema matrilinear no mundo, a desintegração dos grupos matrilineares e a emergência da família elementar como unidade-chave de um sistema bilateral avançaram rapidamente (Schneider e Gough, 1961: 595-596).

## *A Emergência da Organização "Política" como fundamentalmente distinta da Organização "Social"*

A discussão de Morgan em torno da emergência da organização política envolveu seis proposições de maior importância. Duas delas dizem respeito diretamente à própria natureza da organização política e lançaram os fundamentos para o vivo interesse arqueológico e etno-histórico corrente acerca do desenvolvimento econômico das classes sociais e dos estados. Duas outras abrangem a reinterpretação de materiais sobre as sociedades asteca e grega e, no caso da primeira, a proposição de Morgan deu início a um debate longo e profícuo. As duas últimas referem-se às mudanças relacionadas à organização social e definiram questões ainda hoje relevantes para a análise funcional de sistemas sociais.

1. De acordo com a primeira proposição de Morgan, a transformação da organização social para a organização política tornou-se necessária quando a agricultura e a domesticação de animais desenvolveram-se suficientemente, fazendo-se assaz produtivas para possibilitar a vida na cidade e o desenvolvimento da propriedade privada. "É evidente", escreveu ele em relação à Grécia clássica, "que o fracasso das instituições gentílicas em atender aos então complicados desejos da sociedade originou-se do movimento de retirada de todos os poderes civis das gentes, fratrias e tribos, reinvestindo-os em novos constituintes eleitorais" (263). Ao discutir "em quais aspectos a organização gentílica deixou de corresponder às exigências da sociedade" (263), Morgan referiu-se ao crescimento das cidades, "o que implicava a existência de uma agricultura estável e bem desenvolvida, a posse de animais domésticos em bandos e rebanhos, de mercadorias em quantidade e de propriedade de casas e terras. A cidade trouxe consigo novas demandas na arte de governar ao provocar uma mudança na sociedade" (264).

Embora possa ter originalmente tomado de empréstimo de Maine a noção de antítese entre organização social e organização política, foi Morgan quem atribuiu a essa antítese a materialização histórica concreta, lançando mão de exemplos da Grécia e de Roma. As origens das primeiras sociedades urbanas, todavia, datam de alguns milhares de anos mais cedo, no antigo Oriente, e a evolução da cidade repetiu-se diversas vezes ao redor do mundo – nos grandes vales dos rios da China e da Índia, na África Ocidental, na área que se estende do México à Bolívia, no Novo Mundo. Muitos estudiosos encontram-se engajados em rastrear o crescimento em cada uma dessas áreas desde a condição de vilas relativamente autossuficientes até se tornarem verdadeiros centros urbanos, dependentes de alimentos e de mercadorias importadas.

Não apenas isso, mas também, nos últimos tempos, tem crescido, entre esses estudiosos, o interesse de reunirem seus conhecimentos a fim de chegar a generalizações válidas acerca do processo de crescimento urbano*.

2. Morgan sustentou que a solução para a nova condição da sociedade, do ponto de vista da organização política, consistia em "lidar com as pessoas através de suas relações territoriais" (272). A descoberta dessa solução "foi gradual, estendeu-se por um longo tempo e foi ganhando corpo em uma série de experimentos sucessivos por meio dos quais se buscava um corretivo para sanar os males existentes" (263; cf. também 223-224, 281). Morgan desenvolveu sua tese através de uma reconstrução detalhada da história grega e romana, tratando extensivamente, ainda que nem sempre de forma tão direta quanto gostaríamos, da inter-relação dos desenvolvimentos econômicos e políticos. Ele via a propriedade como "o novo elemento que havia gradualmente remodelado instituições gregas para preparar o caminho para a sociedade política, da qual deveria ser a mola mestra e o fundamento" (223-224). A organização política, contudo, não foi bem-sucedida quando erigida apenas na propriedade. Na Grécia, "a ideia de propriedade como a base de um sistema de governo foi… incorporada por Solon no novo plano de classes proprietárias…", mas caiu por terra, na visão de Morgan, porque não tratou as pessoas através de suas relações territoriais (272). Coube a Cleisthenes chegar a uma solução viável pelo estabelecimento de demos ou municípios.

Em Roma, o governo que substituiu a gens baseou-se tanto em classes proprietárias como em distritos eleitorais. Morgan enfatizou o quão importantes eram essas classes proprietárias, as quais se tornaram "o elemento de comando, como demonstra o fato de que o poder de controle do governo alojava-se no interior das mais altas dentre essas classes" (348). "Uma classe privilegiada foi… criada de um só golpe, enraizando-se primeiramente entre os gentílicos e, depois, no sistema político, o qual, em última instância, derrubou os princípios democráticos, herdados das gentes. Foi o senado romano, com a classe dos patrícios por ele criada, que mudou as instituições e o destino do povo romano" (289). A *mélange* de propriedade e território, por ele encarada como

* Para discussões gerais sobre crescimento urbano, cf. *What Happened in History*, de Childe[10]; *Theory of Culture Change*, capítulo II, de Steward; e *Courses Toward Urban Life*, de Braidwood e Willey.

uma solução romana, "foi o produto da habilidade superior das classes ricas que pretendiam capturar a substância do poder, ao mesmo tempo que fingiam respeitar os direitos e os interesses de todos" (349). "Doravante, a criação e a proteção da propriedade tornam-se os objetos principais do governo, junto à tarefa suprema de conquistar tribos e nações distantes a fim de dominá-las" (348). Se, ao contrário, ele diz, Roma tivesse sido organizada somente na base do território, concedendo aos distritos o poder de autogoverno local e tornando o senado eletivo, ela teria se transformado em uma democracia semelhante à Grécia.

Identificamos uma lacuna neste último argumento de Morgan, pois, em sua avaliação sobre a Grécia clássica, ele virtualmente ignorou o fato de que esta era uma sociedade escravocrata. Morgan enfatizou a *propriedade* como tal, ao invés de *classes* como grupos que mantinham relações distintas com a propriedade e com a produção. Quando ele falou em classes, referiu-se principalmente à distinção entre a plebe e a aristocracia e não à diferença de acesso e controle quanto aos meios principais de subsistência. Ele interpretou que os Estados Unidos de seu tempo haviam abandonado as classes, embora este país ainda estivesse fundado demasiadamente sobre a propriedade. Quando Engels, n'*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, sintetiza a discussão de Morgan sobre Grécia e Roma, ele define as mudanças que ocorreram na estrutura econômica a partir do desenvolvimento da especialização e do comércio e relaciona a estrutura econômica assim criada com o desenvolvimento de formas políticas.

3. O terceiro ponto desenvolvido por Morgan infere que as tradições democráticas da Grécia não representavam algo novo no mundo, mas, sim, a herança de uma sociedade gentílica evanescente (cf. 222, 254, 282). O posto grego dos "basileus" não pode ser traduzido como "rei". Este não diz respeito a uma linhagem real, mas aos chefes tribais ou ao comandante militar das tribos combinadas, num sistema democrático edificado sobre o gentilismo (222, 248-249, 253-254, 260, 282)[*]. A herança democrática da Grécia foi importante para o argumento de Morgan, de acordo com o qual tradições igualitárias são antigas e universais na história humana e esse tema é recorrente em toda a *Sociedade Antiga.* Escreveu Morgan: "O notável desenvolvimento da

[*] Para uma elaboração extremamente completa e detalhada acerca do esquema teórico de Morgan no que toca à Grécia antiga, cf. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society,* Vol. I, *The Prehistoric Aegean* e Vol. II, *The First Philosophers*[11].

genialidade e da inteligência que elevou os atenienses à mais alta eminência dentre todas as históricas nações da humanidade ocorreu sob a inspiração de instituições democráticas" (284). Ao comparar Grécia e Roma, afirmou:

> Gradualmente, a raça humana está aprendendo a simples lição de que o povo como um todo é mais sábio em relação ao bem público e à prosperidade pública do que qualquer classe privilegiada de homens, não importa quão refinada e cultivada já tenha sido ou, por qualquer hipótese, venha a ser. Os governos das mais avançadas sociedades ainda se encontram em um estágio de transição; e, como, não sem razão, declarou o Presidente Grant em seu último discurso de posse, eles estão avançando, necessária e logicamente, na direção da democracia, aquela forma de autogoverno que representa e expressa a inteligência média e a virtude de um povo livre e educado (344).

4. O quarto ponto levantado por Morgan indica que a sociedade asteca, não obstante sua riqueza e ostentação, não era o "reino" descrito pelos cronistas espanhóis, mas, sim, uma "democracia militar" baseada em uma organização social gentílica (193, 199-200, 209-210, 219). Assinalou ele: "Até que a ideia de propriedade tivesse avançado muito além do ponto que eles [os índios norte-americanos] haviam atingido, a substituição da sociedade gentílica pela sociedade política seria impossível" (220). Algum tempo antes de escrever *Sociedade Antiga,* Morgan havia convencido o estudioso mexicano Bandelier acerca de seu ponto de vista, e Bandelier acabou por empreender uma exaustiva reinterpretação dos materiais de análise sobre os astecas.

É um fato evidente que a sociedade asteca não poderia ser equiparada à Espanha feudal dos séculos dezesseis e dezessete. Entretanto, permanece em aberto a questão referente à natureza da estratificação social, da produção e da distribuição da riqueza. Em sua síntese acerca da história mexicana antiga, Wolf, na esteira de Kirchhoff, escreve que as *calpulli* da sociedade asteca não eram distritos eleitorais nem gentes igualitários, mas, sim, "clãs cônicos" os quais distribuíam "riqueza, prestígio e poder, em sua maior parte de forma desigual, entre os membros da família fictícia" (Wolf, 1959: 136). Em outras palavras, diferenças de classe vinham se desenvolvendo, ainda que não de forma tão cristalizada como na Espanha.

Ao enfatizar o caráter "democrático" da sociedade asteca e da Grécia antiga, Morgan pretendia contrastar tais sociedades com as monarquias da Europa. Por "democracia", ele referia-se aos mecanismos de seleção popular de um líder ou de sua revogação em oposição às estritas regras hereditárias de sucessão (231-232,

254-255). É importante destacar tal distinção, levando-se em conta que muitos "governantes", cercados de pompa e ritual, eram considerados "reis", em consonância com o modelo europeu. Contudo, não é importante apenas distinguir entre as sociedades que ainda são essencialmente gentílicas e aquelas sociedades de classe e de Estado já plenamente constituídas. É igualmente importante para o entendimento da evolução social e das culturas individuais não embaçar a distinção entre sociedades onde o sistema de classe e a organização política estão emergindo e as sociedades caçadoras, coletoras ou horticultoras verdadeiramente igualitárias.

Como quinta e sexta proposições, Morgan apresentou dois fenômenos sociais correlacionados ao crescimento econômico e político: a família monogâmica patrilinear e o rebaixamento do status da mulher.

5. A família monogâmica não poderia ter se fortalecido enquanto as instituições gentílicas permanecessem em vigor, pois as duas são mutuamente contraditórias: "… cada família tanto no período arcaico como no posterior estava em parte dentro e em parte fora da gens, pois marido e mulher poderiam pertencer a diferentes gentes… Uma família do tipo monogâmico poderia tornar-se individualizada e poderosa no interior de uma gens e na sociedade em geral [na Grécia antiga e em Roma]; não obstante, a gens não reconheceu a família, nem poderia tê-la reconhecido ou dependido dela como um elemento integrante desse sistema" (233). O desenvolvimento da propriedade na forma de terras e de gado, todavia, levou ao desejo, por parte dos homens, de transmitir essa propriedade a seus próprios filhos. A patrilinearidade no interior da gens, em primeiro lugar, e, em segundo, a monogamia vieram como consequência (67, 153-154, 238, 355-356, 363). "É impossível superestimar-se a importância da propriedade na civilização da humanidade", escreveu Morgan. E continuou:

> A propriedade foi o poder que transportou as nações arianas e semíticas da barbárie para a civilização. O crescimento da ideia de propriedade na mente humana começou de forma frágil e acabou por transformar-se em uma paixão arrebatadora. Governos e leis são instituídos tendo como primeira referência sua criação, proteção e desfrute. Ela introduziu a escravidão humana como instrumento de sua proteção; e, após a experiência de vários milhares de anos, causou a abolição da escravatura a partir da descoberta de que um homem livre era uma máquina superior de fabricar mercadoria… Com o estabelecimento da herança da propriedade aos filhos de seu dono, surgiu a primeira possibilidade de uma família estritamente

> monogâmica. Gradualmente, embora de forma lenta, esse modelo de casamento, acoplado a uma co-habitação exclusiva, tornou-se a regra, ao invés da exceção; mas foi somente quando a civilização teve início que a família monogâmica se tornou permanentemente estabelecida (511-512).

6. A posição das mulheres mudou de forma adversa com a transição da sociedade gentílica para a política e com a emergência da família patriarcal monogâmica. Morgan foi contundente sobre esse ponto, embora minimizasse o significado do *patriarcado* em conexão com a monogamia. O patriarcado será tratado com maiores detalhes na Introdução à parte III de *Sociedade Antiga.* Entretanto, é importante salientar aqui que os elementos patrilineares que podem ter existido em sociedades horticultoras seriam completamente distintos da patrilinearidade desenvolvida no âmago das sociedades com estruturas de classe, propriedade privada e organização política. Estranho à sociedade coletiva, o poder direto de um indivíduo sobre o outro torna-se possível nas sociedades estruturadas em classes. A família *patriarcal*, na qual um indivíduo do sexo masculino pode exercer completo controle sobre uma casa com esposas, filhos, servos ou escravos, e que poderia ficar virtualmente isolada da sociedade mais ampla, não encontra paralelo no mundo pré-político.

Já foi aqui mencionada a visão de Morgan sobre a mudança social. Na Parte II de *Sociedade Antiga,* um tema recorrente é a combinação de processos sociais não reconhecidos e decisões conscientes, o que, de acordo com Morgan, fez a história. Ele mencionou "as necessidades da humanidade em termos de organização da sociedade" que produziram as gens (330); e, ainda, os sistemas de parentesco "identificados em sua origem com os movimentos orgânicos da sociedade, os quais produziram uma considerável mudança de condição" (407). Em outra passagem, lemos:

> Ocorre, por sorte, que os fatos do progresso humano efetivam-se independentemente de homens particulares, em um registro material, o qual é cristalizado em instituições, usos e costumes e preservado em invenções e descobertas. Historiadores sentem uma certa necessidade de atribuir considerável proeminência aos indivíduos em relação à produção de eventos; desse modo, colocam pessoas, que são transientes, no lugar de princípios, que são duradouros. O trabalho da sociedade em sua totalidade, por meio do qual ocorre todo o progresso, é, demasiadas vezes, imputado a homens individuais e raramente à inteligência pública. Será geralmente reconhecido que a substância da história humana está vinculada ao crescimento de ideias, as quais são levadas a efeito pelos homens e

> expressas em suas instituições, em seus usos, invenções e descobertas (311).

Por outro lado, ao falar sobre Grécia e Roma e os novos problemas sociais que tiveram que ser enfrentados, Morgan discutiu sobre tentativas conscientes por parte de indivíduos de alcançar soluções viáveis.

Interligada à visão sociológica de Morgan sobre a história, observava-se, contudo, uma forte linha teleológica. Sua reverência retórica ao Todo Poderoso – os trabalhos do homem "são uma parte do plano da Inteligência Suprema" (563) – não representava mais do que um gesto protocolar, mas há também nas páginas de *Sociedade Antiga* a inferência platônica de um ideal o qual a sociedade estaria envidando esforços para alcançar. Morgan escreveu sobre "um movimento, ainda pendente, na direção do verdadeiro ideal da gens" (56), de "reformas inconscientes" (47), de "uma série progressiva conectada, cada uma das quais representa os resultados de movimentos reformistas para libertar a sociedade de males existentes" (58). Assim, declarou Morgan: "A humanidade eleva-se em escala e a família avança através de formas sucessivas, enquanto esses direitos [sexuais] naufragam diante dos esforços da sociedade de melhorar sua organização interna" (58-59).

Em outras ocasiões, Morgan descreveu o desenvolvimento de uma instituição em termos mais utilitários. "Desse modo, cada instituição no governo ou na administração dos negócios da sociedade pode, em geral, ser rastreada a partir de um simples germe", ele escreveu (33), "o qual surge sob uma forma rude em conexão com desejos humanos e, quando capaz de suportar o teste do tempo e da experiência, desenvolve-se em uma instituição permanente". Ao que parece, seu conceito assume um crescimento linear, ao invés de desigual, do "germe" de uma ideia: "[A família monogâmica] apresentou um lento crescimento, plantando suas raízes no período da selvageria – um resultado final em direção ao qual a experiência de muitas eras inclinava-se firmemente" (512).

Por vezes, a noção de evolução foi expressa por Morgan como crescimento *cultural*, um acréscimo de conhecimento social. Quando ele se referiu ao "progresso do povo ateniense em termos de conhecimento e inteligência" (270), aparentemente compreendia "inteligência" como um agregado cultural, não como uma questão de habilidade individual, pois, em outra ocasião, ele escreveu:

> A humanidade tem uma dívida de gratidão em relação aos seus ancestrais selvagens por conceberem uma instituição capaz de transportar da selvageria à barbárie a parcela progressiva da raça humana e, através de etapas sucessivas, desta última, à civilização. *A humanidade também acumulou, através da experiência, a inteligência e o conhecimento necessários para criar uma sociedade política, enquanto a...[gens] ainda se mantinha* em vigência (350) (Itálicos adicionados por Morgan).

Infelizmente, contudo, como anteriormente mencionado, o conceito de Morgan sobre o acúmulo cultural tornou-se vinculado à noção, resultante das descobertas recentes da evolução física humana, de que o conhecimento cultural passava a incorporar-se ao corpo, "interligado a cada fibra do cérebro" (262; cf. também 59-60, 123, 152, 252, 471). Está correta a teoria da incorporação fisiológica do que poderíamos denominar aptidão social por parte dos ancestrais da humanidade, à medida que a sociedade lentamente evoluía. Entretanto, esse processo envolveria um espaço de tempo muito mais longo – centenas de milhares de anos – e predisposições mais generalizadas do que aquelas presumidas por Morgan. As "habilidades" requeridas estariam situadas no nível da sensibilidade em relação aos outros, da necessidade de autoexpressão, do desejo de obter gratificações para além daquelas diretamente físicas e assim por diante – um potencial para a vida social, para a qual as tradições culturais de então fornecem objetivos específicos. As noções de propriedade privada ou de família monogâmica são culturalmente aprendidas; o presente estágio de nosso conhecimento não oferece qualquer fundamento para se conceber que tais objetivos sociais teriam sido impregnados no cérebro, especialmente no período dos dez mil anos, aproximadamente, decorridos entre a "selvageria" e a "civilização".

## PARTE III: O CRESCIMENTO DA IDEIA DE FAMÍLIA

Na Seção III de *Sociedade Antiga,* Morgan desenvolveu suas formulações com base nas seguintes premissas: a primeira é que a família tem sofrido mudanças fundamentais no curso da história e é muito provável que isso continue ocorrendo; a segunda é que a família monogâmica não poderia se firmar no contexto da organização social gentílica, uma vez que cada um dos cônjuges pertencia a uma gens diferente (477); a terceira é que a família monogâmica foi fundada sobre a base da propriedade privada (474-475, 477-478); a quarta assume que, na forma de um estágio

em direção à monogamia, a família patriarcal emergiu sob o signo da extrema dominação masculina e de severas restrições à participação social da mulher (474-475, 477-478, 484-485).

Os estágios de evolução da família concebidos por Morgan eram a "consanguínea", como a primeira família organizada, na qual irmãos carnais ou colaterais desposavam irmãs carnais ou colaterais em grupos; a "punaluana", que introduziu a proibição do casamento entre irmãos; a "sindiásmica", ou "casamento por pares" da sociedade gentílica, com casais residindo em habitações comunais; a família patriarcal da sociedade pastoril, com um poderoso chefe do sexo masculino; e, finalmente, a família monogâmica, que garantiu a paternidade dos filhos e a sucessão hereditária da propriedade privada.

A família consanguínea e a punaluana eram largamente conjecturais, inferidas a partir de termos de parentesco agrupando irmãos com primos, pais com tios e assim por diante. Por outro lado, como assinalamos anteriormente, terminologias de parentesco não podem ser usadas para reconstruir relações conjugais de outrora. Estas não traduzem os restos fossilizados de antigas relações conjugais, mas, ao contrário, expressam relações em curso ou de funcionamento recente, envolvendo todas as formas de vínculos sociais e econômicos, além do casamento. Tomado em sentido estritamente literal, o casamento grupal, conforme estimado por Morgan, seria complicado e trabalhoso, contrariando, portanto, a informalidade das relações vigentes dentre os povos caçadores. Entre caçadores e coletores, encontramos uma monogamia "frouxa", com divórcio fácil e poligamia ocasional. O sororato, costume pelo qual um homem que desposa a filha mais velha de uma família "é autorizado por tradição a tomar todas as suas irmãs como esposas no momento em que estas atingem idade núbil", não representava "os vestígios de um antigo sistema conjugal" (441), até onde compreendemos a sociedade gentílica, mas um modo constitucional de repetir e fortalecer relações existentes, caso a esposa de um homem falecesse ou tivesse ele que tomar uma segunda esposa.

Segundo Morgan, a sociedade havaiana fornecia evidências acerca do "casamento grupal", uma vez que ela não dispunha de gens, possuía categorias de agrupamento que juntavam todas as pessoas do mesmo sexo e faixa geracional, praticava a poliginia (múltiplas esposas) e a poliandria (múltiplos esposos), mas, também, eventuais casamentos entre irmão e irmã (87, 418, 420-

421, 423-424). No Havaí, contudo, como em uma vasta região da Polinésia, a organização do clã fora suplantada por agrupamentos baseados em status, aproximando-se de um verdadeiro sistema de classe, e o ocasional casamento irmão-irmã era realizado no propósito de preservar a linhagem real, como no Egito antigo (Sahlins, 1958). No caso da Austrália, "classes de casamento" não definiam quem uma pessoa teria desposado, mas quem uma pessoa poderia desposar.

A proposição de Morgan apresenta dificuldades, até mesmo quando interpretada, sem muita precisão, não como uma sequência de sistemas formais de casamento, mas como etapas progressivas no estabelecimento de limites ao casamento entre parentes. Para Morgan, a primeira etapa foi a limitação do casamento através de faixas geracionais, porém isso não se coaduna com a falta de preocupação acerca da idade relativa dos casais que caracterizava os povos caçadores-coletores.

Se os estágios iniciais da história da família hipotetizados por Morgan não decorrem das evidências por ele apresentadas, quais seriam as alternativas? A primeira questão é: que condições particulares teriam posto certos tipos de primatas ativos, curiosos, sociáveis, tagarelas numa rota que os levaria a promover esforços grupais conscientes e cooperativos para viver e comunicar-se? Uma vez que essa direção tenha sido tomada, não há mistério algum acerca da razão pela qual se estabelecesse o lasso casamento por pares, com ocasional poligamia, semelhante – ainda que menos estável – àquele encontrado entre povos coletores-caçadores. Não tem maior relevância a hipótese de o estágio anterior ter sido a promiscuidade aleatória como aquela percebida em alguns bandos de macacos e concebida por Morgan e outros como o ancestral primata da humanidade (427, 507-509, 515), ou de esse estágio ter se situado mais aproximadamente da família poligâmica dominada por um macho forte e cercada por uma incômoda periferia de machos solteiros, como o que se obtém entre alguns primatas[*]. De um lado, a crescente estabilidade do acasalamento por pares e, de

[*] Os dados até aqui acumulados sobre a vida social dos primatas revelam uma grande variedade de padrões de acasalamento. O fator mais importante a ser destacado é que esses dados indicam que uma mudança qualitativa, e não uma mera transição, introduziu um certo tipo de primata em um percurso cultural, quando a cooperatividade substituiu a competitividade. Para uma revisão mais atualizada desses dados, cf. Lila Leibowitz, *Females, Males, Families: A Biosocial Approach*.

outro, a diminuição da poligamia e a constituição mais equitativa de pares entre todos os adultos maduros intensificariam a possibilidade de relações cooperativas de trabalho e reforçariam a segurança do grupo. O casamento "fora" do grupo imediato serviria aos mesmos propósitos. Revisando as explicações oferecidas sobre os tabus relativos a incestos, Leslie White indicou (White, 1949) a construção de uma rede mais ampla de cooperação como a função desempenhada pelo casamento "externo" na sociedade humana.

Mariam Slater traz de volta ao debate anterior a discussão sobre os tabus atinentes ao incesto, de acordo com o qual a cooperação ocupa o primeiro lugar. Os antigos hominídeos "não se acasalavam fora do grupo a fim de formar vínculos de ajuda mútua, ou por causa de proibições culturais", escreveu ela. "Ao contrário, os laços de cooperação bem como as proibições podem ter resultado do fato de esses hominídeos já terem se acasalado fora do grupo, em vista da necessidade estrutural" (Slater, 1959). Devido ao longo período de imaturidade sexual entre os hominídeos, em relação à sua expectativa de vida total, acasalamentos poderiam não estar disponíveis na família imediata, e casar-se "fora" viria a colocá-los no caminho da cooperação interfamiliar. Pode-se agora levantar a próxima questão: qual seria a razão do longo período de imaturidade sexual? Em todo caso, o ponto a ser considerado é que a sanção cultural contra o casamento pai-filha, mãe-filho e irmão-irmã é a consequência e não a causa da restrição dos cruzamentos consanguíneos. As práticas que resultam de necessidades repetidas continuamente – não importando, ao final, como tais práticas possam ser concebidas – tornam-se a pouco e pouco reforçadas. Essas práticas transformam-se daquilo que se *faz* àquilo que se *deve fazer*, à medida que, por meio do uso de ferramentas e do trabalho cooperativo, a estrutura social dos primatas evolui para a rede de relacionamentos conscientemente reconhecidos e sancionados a qual conhecemos como a sociedade humana.

Admitir que a monogamia frouxa (com ocasional poligamia) tenha sempre existido entre os povos caçadores-coletores pode significar que se aceita a visão comumente sustentada de que a família monogâmica é universal como unidade básica da sociedade, que as variações são relativamente superficiais entre uma e outra cultura e, em suma, que não teria havido na história humana qualquer forma qualitativamente distinta de família. Essa visão, todavia, é errônea. Infelizmente, o uso do termo "monogamia"

obscurece o fato de que a relação de um casal com o restante da sociedade pode ser inteiramente distinta entre um tipo e outro de sociedade. Entre os povos caçadores-coletores, o casal e seus filhos não são, em sentido algum, a unidade básica da sociedade, como ocorre na sociedade contemporânea estruturada em classes. O bando, não a família, é o coletivo, ainda que diversas famílias compartilhem uma tenda *tipi*, ou outro tipo de habitação, ou, ainda, que o acampamento seja formado por uma série de pequenas choças como *lean-tos*, *wickiups* ou outras habitações casuais como as citadas acima. O cuidado e a responsabilidade junto a crianças, velhos e enfermos não se constituíam uma questão individual, mas social, tratando-se de uma preocupação de todo o grupo, de forma direta e inquestionável*. A máquina pesada e inadequada do "serviço social" engendrada nas sociedades contemporâneas, através da qual alguém é deixado de fora "do coletivo de cidadãos respeitáveis", não guarda qualquer paralelo com aquela prática.

Com a família sindiásmica ou com aquela fundada no casamento por pares da sociedade gentílica, conforme descreveu Morgan com referência aos índios americanos (462-466), um novo fator penetra as relações conjugais. O vínculo matrimonial unifica duas gentes em uma rede padronizada de deveres e responsabilidades recíprocas e, conquanto a separação seja ainda possível mediante o desejo de qualquer um dos parceiros, há um esforço da parte de seus familiares para que a união se mantenha. Todavia, são primordiais os vínculos associados à linhagem da gens, e não os laços entre marido e mulher. É a gens que assume a responsabilidade final por seus membros. A segurança das crianças não é afetada por um divórcio; nem os velhos temem tornar-se parcialmente marginais, como em uma sociedade construída em torno de casais jovens e ativos. Ao contrário, eles se tornam os respeitados e reverenciados velhos da gens e da tribo, apoiados, sem questionamento, pelos presentes e serviços de seus familiares.

A detalhada descrição de Morgan acerca dos avanços provocados pelos efeitos da organização política sobre a gens, por

* A prática eventual de deixar os velhos para trás para morrer, quando um grupo de caça se confronta com a fome, é o lado trágico da mesma responsabilidade social, num cenário em que a vida é tão estreitamente dependente dos caprichos da natureza. Ser deixado para trás pelo bando em sua desesperada busca por comida é, de um modo geral, uma escolha dos próprios velhos como um recurso necessário à sobrevivência do grupo.

um lado, e sobre a família individual, por outro, subsequentemente ao desenvolvimento da propriedade privada, pode ser e tem sido reforçada e enriquecida por toda sorte de dados etnográficos e etno-históricos de todo o mundo. Entretanto, a incisiva diferenciação traçada por Morgan entre a família patriarcal e a família monogâmica merece uma observação. Morgan assinalou que a família patriarcal exigiria "apenas uma breve nota" (474), uma vez que, em vista "de sua pouca importância, deixou tão somente uma modesta impressão nos negócios humanos" (409; cf. também 511). Entretanto, a família patriarcal foi e é encontrada ainda hoje, em alguma medida, nos centros da civilização antiga, que vão do Mediterrâneo até a Índia e a China, através do Oriente Próximo. O próprio Morgan descreveu sua existência na Grécia e em Roma onde a "autoridade paterna, revestida de um domínio excessivo, ultrapassou as fronteiras da razão" (475). Ele ressaltou que, ao contrário da poligamia, foi "a incorporação do número de pessoas envolvidas em relações servis e dependentes, até então desconhecidas na história humana, que selou a família patriarcal com os atributos de uma instituição original" (474). N'*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado,* Engels debruçou-se acerca desse aspecto da família patriarcal, apontando que a família monogâmica foi monogâmica apenas no nome e que as características da família patriarcal persistem em todas as formas de desigualdades sociais e legais entre os sexos. Morgan também assinalou que as desigualdades surgidas com a propriedade privada em hipótese alguma desapareceram e, para ele, seria com respeito à igualdade entre os sexos que a família continuaria a evoluir (481-482, 487, 499). Por conseguinte, se o foco é posto na poligamia e na completa dominação da mulher, a família patriarcal e a família monogâmica devem ser diferenciadas, ao passo que se esse foco incidir sobre a família monogâmica como a unidade básica da sociedade, sob a dominação masculina, direta ou atenuada, as famílias patriarcal e monogâmica recaem na mesma categoria, como a forma que substituiu a família por pares da sociedade gentílica após o advento da "civilização".

Em uma nota expandida (516-531), Morgan respondeu à crítica de McLennan acerca de *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Para McLennan, os primeiros humanos viviam em grupos exógamos, porém hostis, nos quais se tirava a vida de meninas recém-nascidas que fragilizariam o grupo. Consequentemente, eles praticavam a poliandria; vários homens compartilhavam uma esposa, apelando, com frequência, à captura

da noiva e reconhecendo como parentes somente aqueles advindos da parte da mulher. McLennan apresentou, como evidências, práticas generalizadas de exogamia, exemplos de poliandria e a suposta sobrevivência de práticas antigas, como a captura da noiva e o levirato (por meio do qual um homem desposa a viúva de seu irmão). Ele introduziu os termos endogamia e exogamia no campo da antropologia, embora, como assinalou Morgan, tais costumes não caracterizem as sociedades em sua totalidade, mas apenas diferentes aspectos da organização social. "A gens é exógama e a tribo é, essencialmente, endógama" (520). Morgan afirma, acertadamente, que não haveria qualquer base para se considerar que a poliandria tenha, algum dia, representado um sistema universal (525)[*] e, ainda, que, ao se discutir sistema de parentesco, deve-se diferenciar "descendentes de linhagem feminina" e "parentesco exclusivamente por parte da mulher" (524). Pertencer ao grupo descendente da mulher não significa deixar de reconhecer o parente por parte do pai.

Para McLennan, termos de parentesco eram "modos de dirigir-se a pessoas". Para Morgan, por sua vez, esse conceito é demasiadamente trivial: "… um sistema de consanguinidade é algo muito diferente. Essas relações emanam do direito familiar e matrimonial e possuem maior permanência do que a própria família. Tais relações expressavam os fatos reais da condição social quando o sistema foi formado e assumem grande importância na vida da humanidade" (527). Ainda assim, McLennan estava avançando na direção da ideia de relações *sociais,* e seu conceito relativo a "modos de tratamento", justiça seja feita, era, em alguma medida, mais amplo do que a formulação sugere. McLennan argumentava que os termos de parentesco expressavam mais do que relações *biológicas* e, ironicamente, em sua refutação, Morgan é levado a formular uma declaração sobre o significado dos termos de parentesco mais completa do que aquela encontrada em *Sociedade Antiga.*

Constantemente, Morgan atribuiu o devido crédito às contribuições da humanidade primitiva como também admitiu as deficiências de nossa própria civilização. Apesar disso, como já foi aqui mencionado, permitia, por vezes, que uma nota etnocêntrica e

[*] De todo modo, a poliandria, quer como um arranjo prático ocasional entre caçadores-coletores, quer como uma forma institucionalizada de casamento entre alguns povos agricultores, é mais comum do que admitem os textos antropológicos.

moralista penetrasse sua análise. Nesse sentido, ele mencionou "o abismo da selvageria primitiva" (499) e declarou que a escravidão "traíra a origem selvagem da humanidade", uma vez que atestaria "a crueldade inerente ao coração do homem, a qual, por seu turno, fora suavizada pela civilização e pelo cristianismo, sem ter sido, contudo, erradicada" (512). De todo modo, como o próprio Morgan apontou, a escravidão jamais existiu na sociedade selvagem.

A discussão de Morgan sobre o Havaí ilustra os aspectos tanto positivos como negativos quanto a sua atitude sobre outras culturas. Ele citou os missionários que pensaram ter descoberto "o mais baixo nível de degradação humana, para não dizermos, de depravação". Mas também admitiu:

> Os inocentes havaianos, que não tinham sido capazes de avançar para além da selvageria, estavam, sem sombra de dúvida, levando uma vida modesta e respeitável para um selvagem... e eram tão virtuosos na fiel observância de sua fé quanto esses excelentes missionários o foram no desempenho de sua própria crença. O choque que estes últimos experimentaram a partir de suas descobertas expressa a profunda distância que separa o homem civilizado do selvagem. O elevado senso moral e a sensibilidade refinada, desenvolvidos ao longo dos tempos, encontravam-se frente a frente com o débil senso moral e a tosca sensibilidade do homem selvagem de todos aqueles períodos anteriores... (423).

Prosseguiu Morgan: "a existência da moralidade deve ser reconhecida até mesmo entre os selvagens, ainda que ali se expressasse em um baixo grau; pois jamais poderia ter havido um tempo na experiência humana em que não existisse o princípio da moralidade" (424).

Assim, Morgan tentou avaliar a moralidade de um povo nos termos de sua própria cultura, um passo longo e importante para além do etnocentrismo e que abre a possibilidade do efetivo respeito pelos outros. Contudo, ele deixou de colocar sua cultura sob o mesmo escrutínio que submeteu as outras, assumindo de olhos fechados nosso "elevado senso moral e nossas refinadas sensibilidades", passando ao largo das realidades brutais de nossa própria vida social.

Morgan cometeu um erro, frequente ainda hoje, embora muito menos desculpável em vista do conhecimento exponencialmente maior que detemos a respeito de outros modos de vida. Comparamos amiúde os postulados morais aos quais nossa cultura supostamente aspira, não com as declarações comparativamente belas e humanistas dos filósofos e poetas primitivos, mas, sim,

com as realidades cotidianas da vida em que se encontram, via de regra, situações injustas e desmoralizantes. A essência do argumento dos antropólogos em favor de um ponto de vista "culturalmente relativista" não consiste na ideia quanto à impossibilidade de avaliar diferentes práticas sociais tomando como referência um ideal pancultural e humanista, pois esse ideal pode estar baseado tanto na filosofia como na necessidade social. A essência desse argumento é que, para medir nossa própria cultura, não deveríamos usar parâmetros diferentes daqueles empregados em relação a outras culturas. Com demasiada frequência, esquecemos que os ideais por nós professados inserem-se no interior de uma sociedade responsável pelas maiores e mais massivas brutalidades que a humanidade jamais perpetrou sobre seus semelhantes, o que ocorre em um contexto tecnológico tão avançado que nenhum ser humano precisa ser deixado para trás.

## PARTE IV: O CRESCIMENTO DA IDEIA DE PROPRIEDADE

A última seção de *Sociedade Antiga,* de Morgan, *Growth of the Idea of Property*, requer poucos comentários. Aqui, a envergadura e a perspectiva de sua percepção fazem-se revelar em um acervo de brilhantes passagens nas quais ele sintetizou as etapas que transformaram a sociedade gentílica em uma sociedade "civilizada", reforçando a importância que o passado da humanidade detém para o futuro.

Morgan delineou três estágios no desenvolvimento da propriedade. Entre os povos coletores-caçadores, a propriedade era praticamente inexistente. "Uma paixão por suas posses formara-se parcamente em suas mentes, uma vez que a coisa mesma mal existia" (537). Contudo, "com a instituição da gens surgiu a primeira grande regra relativa à herança, que distribuía os bens de uma pessoa falecida entre seus gentios" (538), não obstante, na realidade, tais bens fossem distribuídos ao parente mais próximo. Com o desenvolvimento da agricultura, surgiu a propriedade de terras cultivadas. Ainda que estas pertencessem à tribo, "direitos de posse quanto à terra cultivada eram agora reconhecidos no indivíduo ou no grupo" (540). Tais direitos de usufruto da terra largamente obtidos entre os povos horticultores, bem como as terras do clã que não se encontravam em uso ou

eram necessárias a uma família ou linhagem, seriam redistribuídos entre os membros da gens. Na sociedade horticultora, não se conhecia nem a verdadeira propriedade, com compra e venda de terra, nem a possibilidade de alguém ser completamente alienado em relação a esta última. Nos primeiros tempos da expansão dos Estados Unidos na direção oeste, surgiram muitos mal-entendidos quanto à diferença entre o conceito de usufruto adotado pelos índios e o conceito de direta propriedade da terra por um indivíduo, este último assumido pelos colonizadores.

À medida que a sociedade cresceu em complexidade e organização, que roupas e objetos pessoais tornaram-se mais elaborados e que armas, ferramentas, utensílios, objetos sagrados e assim por diante foram proliferados, a prática comum de destinar os pertences pessoais aos parentes mais próximos cristalizou-se gradualmente na "segunda grande regra de herança, segundo a qual a propriedade era transmitida aos grupos de parentesco agnático, excluindo-se os demais gentios" (541). Morgan levantou a questão: quando esse princípio foi também aplicado à terra e às casas? E esta é a questão crucial para a compreensão do desenvolvimento da sociedade estruturada em classes e organizada politicamente. Um volume considerável de trabalhos tem sido realizado, especialmente em relação ao Antigo Oriente, à África Ocidental e às culturas elevadas do Novo Mundo, na tentativa de definir estágios no que concerne à transformação quanto à propriedade da terra, passando do domínio público para a apropriação privada.

A terceira regra de herança outorgou a propriedade aos filhos do falecido dono (553-554, 559), um salto histórico cuja importância Morgan já descrevera com relação à Grécia Antiga e Roma e também às tribos hebraicas, e que agora sintetiza. Morgan mencionou ter testemunhado entre algumas tribos de índios americanos "uma expressão de repugnância em relação à herança gentílica", assim como aos "mecanismos adotados para possibilitar que os pais transmitissem aos seus filhos sua propriedade, agora em quantidade muito maior" (541). Estudos subsequentes documentaram tais situações como resposta ao envolvimento dos índios americanos com a sociedade industrial por meio do comércio e do trabalho assalariado*.

* Para um relato detalhado acerca da vida econômica e dos conflitos entre a herança gentílica e a posse de caráter individual em um grupo indígena contemporâneo, os índios hopis, do sudoeste, cf. Beaglehole, *Notes on Hopi*

Por diversas vezes, temos aludido ao empreendimento deveras monumental de Morgan de produzir, com muito menos dados do que dispomos hoje, um esquema relativo à evolução histórica, o qual, em suas linhas fundamentais, permanece inalterado por efeito de novos resultados de pesquisa. Parece por demais presunçoso, portanto, apontar falhas em seu trabalho. Em todo caso, se aferirmos o enfoque teórico de Morgan sob o prisma dos rigorosos critérios exigidos para a construção de uma ciência da sociedade e sem levarmos em conta os limites a partir dos quais ele forçosamente trabalhou, encontramos deficiências quanto aos seus conceitos de estrutura social e de causalidade social. Morgan definiu as vastas relações entre diferentes partes da sociedade e avançou consideravelmente no detalhamento da interação constante e conflituosa entre essas partes, o que constitui o processo que denominamos vida social. Entretanto, Morgan jamais enfrentou diretamente a questão acerca de como opera a estrutura social. Essa lacuna emerge com maior clareza na ênfase posta na *propriedade* como tal e não nas *relações econômicas*. Morgan concebia a "classe" como uma questão associada à realeza ou à aristocracia. Ele presumia, então, que os Estados Unidos haviam renunciado às classes, não percebendo que, por trás dos direitos de regulação da propriedade, algo que ele considerava necessário, residia o problema de mudança de uma estrutura econômica.

Ironicamente, ao contrário do que tem sido afirmado a respeito de Morgan, se, de fato, alguém desejasse desferir-lhe um proeminente ataque, poderia melhor acusá-lo não de construir um esquema demasiado abrangente, não de ser excessivamente teórico, mas de não ter partido do detalhe histórico com a envergadura suficiente. Poder-se-ia argumentar que, num período em que ideias evolucionistas eram comuns e teorias da causalidade social estavam surgindo, Morgan foi notavelmente o empirista americano otimista e pragmático, liberal, humanista, mas tendendo de forma consistente, embora com certa relutância, para áreas teóricas. Sua teoria acerca da causalidade é, em última instância, ideológica. A história é promulgada através de pessoas com "princípio de inteligência" comum, em busca de "padrões ideais que são, invariavelmente, os mesmos" (562). O que aconteceu deveria acontecer, com algum peso moral, com algum propósito,

*Economic Life*. Para um estudo acerca da transição rumo aos direitos individuais de propriedade, cf. Leacock, *The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade*.

como o agente ativo, como parte do grande projeto da "Inteligência Suprema" (563).

A moral expressa por Morgan em *Sociedade Antiga* faz, hoje, um enorme sentido: "a dissolução da sociedade promete tornar-se o desfecho de um percurso do qual a propriedade é o fim e o objetivo, porque tal percurso contém os elementos da autodestruição" (561) e o "plano consecutivamente mais elevado da sociedade" deve traduzir "um renascimento, em uma versão igualmente mais elevada, da liberdade, da igualdade e da fraternidade das antigas gentes" (562). Que as causas de nossas dificuldades não repousam na natureza da humanidade, mas em nosso comprometimento social em relação à propriedade, eis a mensagem da mais profunda importância proferida pelo autor. Entretanto, dizer tão somente que "a inteligência humana se elevará a ponto de dominar a propriedade" (561), posto que "experiência, inteligência e conhecimento tenderiam firmemente" para a democracia plena e a fraternidade, suscita a seguinte questão: quais são os dados reais do processo histórico que nos capacitam ou até mesmo nos impelem a caminharmos de onde estamos para onde podemos e desejamos chegar?

# 7. O Status das Mulheres na Sociedade Igualitária: Implicações para a Evolução Social

A análise do status das mulheres nas sociedades igualitárias é inseparável da análise da estrutura socioeconômica igualitária como um todo, e conceitos fundados na estrutura hierárquica de nossa sociedade distorcem ambas as análises. Devo argumentar que a tendência de atribuir às sociedades organizadas em bandos as relações de poder e de propriedade próprias das relações vigentes entre nós obscurece as características qualitativamente diferentes das relações que são praticadas quando os vínculos da dependência econômica conectam diretamente o indivíduo com o grupo em sua totalidade, as esferas pública e privada não são dicotomizadas e as decisões são, de um modo geral, tomadas por aqueles que as colocarão em prática. Tentarei demonstrar que, assumindo uma perspectiva histórica e evitando uma fraseologia etnocêntrica, o estudo dessas sociedades revela que seu igualitarismo aplica-se plenamente tanto às mulheres quanto aos homens. Ademais, eu pretendo ressaltar que este é um fato de grande importância para a compreensão da evolução social.

Demonstrar que o status das mulheres numa sociedade igualitária era qualitativamente diferente da situação existente entre

---

Este artigo toma por base um trabalho originalmente apresentado nas Reuniões da Associação Americana de Antropologia, de 1974. Foi publicado primeiramente em *Current Anthropology* 19, no. 2 (Junho, 1978), com diversos comentários. Apenas o comentário de Ronald Cohen está incluído aqui, com a parte da réplica de Leacock a este referente. O comentário de Bruce Cox e a réplica de Leacock foram originalmente publicados em *Current Anthropology* 20, no. 2 (Junho, 1979). O comentário de Ruth Landes e a réplica de Leacock foram primeiramente publicados em *Current Anthropology* 20, no. 1 (Março, 1979). Esses trabalhos estão aqui republicados mediante permissão da *University of Chicago Press* © 1978 através da Fundação Wenner-Gren para a Pesquisa Antropológica 0011-3204/78/1902-0003$02.95 e dos autores. Ronald Cohen leciona no Departamento de Antropologia da Universidade Northwestern. Bruce Cox, no Departamento de Antropologia da Universidade de Carleton. Ruth Landes, no Departamento de Antropologia da Universidade McMaster, Ontario.

nós apresenta problemas em diferentes níveis. Em primeiro lugar, virtualmente, todas as sociedades estudadas pelos antropólogos são, em alguma medida, incorporadas no mundo econômico e nos sistemas políticos que oprimem mulheres, e tais sociedades, em sua maior parte, têm estado secularmente envolvidas com esses sistemas mais abrangentes. Antropólogos conhecem bem essa realidade histórica, mas comumente ignoram-na ao traçar generalizações acerca de sistemas econômico-sociais que antecederam a existência das classes.

Um segundo problema decorre da seletividade da pesquisa. Muitas questões sobre as mulheres ou não foram formuladas, ou ainda não foram formuladas pelas pessoas certas. Nesse sentido, lacunas em relatos etnográficos têm sido, de imediato, preenchidas por clichês. Até recentemente, tratar da participação das mulheres numa dada sociedade com breves observações sobre o preparo da comida e o cuidado com as crianças satisfez os requisitos para uma etnografia tida como adequada. Por conseguinte, uma rápida vista d'olhos sobre dados transculturais pode prontamente afirmar a virtual universalidade do ideal ocidental quanto ao status das mulheres. A interpretação etnocêntrica contribui para essa afirmação. As mulheres são geralmente definidas, implícita ou explicitamente, como detentoras de um status social baixo numa ou noutra sociedade, sem o benefício de comprovações empíricas. Declarações casuais são enunciadas em torno do sangue menstrual como um fator poluente sem que tais declarações estejam apoiadas por dados linguísticos, ou outros, para demostrar que essa familiar atitude ocidental de repugnância prevaleceria efetivamente na cultura em apreço, o que contribui para reafirmar o status inferior da mulher.

Outro problema na análise do status das mulheres nas sociedades igualitárias é de ordem teórica. Não pode ser compreendido o fato de que as mulheres são autônomas em uma sociedade igualitária – ou seja, de que elas detêm o poder de tomar decisões sobre suas próprias vidas e suas próprias ações na mesma medida que os homens –, a menos que a natureza da autonomia individual em geral, vigente em tal sociedade, esteja clara (eu prefiro o termo "autonomia" ao termo "igualdade", uma vez que igualdade remete a direitos e oportunidades específicos da sociedade de classes, e a semelhança com equidade pode confundir. A rigor, quem pode ou deseja ser "igual" a qualquer outra pessoa?). De modo usual, sociedades sem classes não são vistas como qualitativamente distintas daquelas organizadas em

classes no que concerne a processos de liderança e de tomada de decisões. Tais diferenças são concebidas como puramente quantitativas e, por esse prisma, deixa de ser considerada a possibilidade de que, em sociedades sem classes, operem complexos de relações inteiramente diferentes daquelas que envolvem poder econômico. Ao contrário, como resultado de hábitos intelectuais emanados das tradições metafísicas platônicas, categorias universalistas são estabelecidas com base no comportamento individual e são nomeadas, contabilizadas, quando não reificadas, pela incapacidade de avançar no sentido da descoberta dos processos socioeconômicos que lhes são subjacentes.

É difícil aplicar-se o princípio de que toda a realidade envolve processos em interação e não a interação de coisas ou "essências". Merecem respeito os conceitos de processo e conflito, os quais, de todo modo, também podem ser reificados. Uma vez que esses conceitos reificados derivam de nossa própria cultura, não é acidental que padrões hierárquicos semelhantes aos nossos sejam considerados "incipientes" onde quer que tais padrões não estejam bem estabelecidos. Do bando à tribo, da tribo à chefatura, da chefatura ao estado, o desenvolvimento dos processos de tomada de decisões é visto como uma mudança quantitativamente progressiva em direção às formas ocidentais de poder e controle. Perdem-se, desse modo, as distinções qualitativas entre sociedades igualitárias e sociedades de classe. Uma visão hierárquica dos papéis sexuais enquadra-se facilmente nesse esquema. Em todo caso, a existência de papéis sexuais distintos é um fator humano universal, e assumir que qualquer diferença entre os sexos envolve necessariamente a hierarquia é considerado não como etnocentrismo, mas como bom senso.

A reificação do conceito de "tribo" destacada por Fried (1968; 1975) oferece um bom exemplo do que eu quero dizer. Fried argumenta que, conquanto existam como agrupamentos politicamente integrados de bandos e aldeias, cultural e territorialmente delimitados, as tribos são criaturas de relações coloniais. No entanto, na falta de uma concepção clara sobre o que poderia substituir o termo "tribo", este continua em uso e fomenta o mal-entendido de que os povos igualitários eram organizados em unidades definidas, territorialmente fechadas, uniformemente obedientes aos costumes e controlados pela autoridade de um chefe e/ou de um conselho, não importando quão frágil essa autoridade pudesse ser. A estrutura não é meramente "fria"; esta é

positivamente congelada. Na realidade, as pessoas eram muito mais cosmopolitas do que o termo "tribos" sugere; elas se deslocavam, comercializavam, negociavam e constantemente realizavam escolhas entre as várias alternativas para a ação.

Com relação ao estudo dos papéis sociais, o cerne da estrutura tribal, de um modo geral, é concebido em termos de sistemas agnáticos unilineares que representam autoridade formal, jurídica, em contraposição à esfera "familiar", de influência concedida às mulheres. A polarização entre a autoridade pública masculina e a influência privada feminina é assumida como uma condição humana dada. Desse modo, áreas nas quais as mulheres exerciam autoridade socialmente reconhecida são obscurecidas ou minimizadas. A realidade quanto à distinção entre sistemas de parentesco unilineares e segmentados foi recentemente questionada com base na comparação de dados relativos aos melanésios e aos africanos (Barnes, 1971; Keesing, 1971). Do mesmo modo, segundo meu ponto de vista, a dicotomia público-privado é inadequada para o entendimento das sociedades que não eram estruturadas nos moldes classistas. Ao contrário, à medida que os processos sociais do mundo pré-colonial são reconstruídos, o delineamento e a oposição das esferas pública e privada podem ser vistos como emergentes em muitas áreas culturais, onde famílias individuais transformavam-se em unidades mais ou menos competitivas em conflito com a comunalidade de bandos familiares ou grupos de parentesco. Ademais, o complexo de processos envolvidos, concernentes à especialização, à troca e ao gasto com a força de trabalho para a terra, juntos constituíram etapas iniciais no sentido da diferenciação de classe. Embora os acidentes da história levassem esses processos a tornar-se completamente emaranhados com relações coloniais em todo o mundo, alguns de seus principais contornos ainda podem ser definidos por meio da pesquisa etno-histórica e da análise comparativa.

No caso das sociedades forrageiras, o controle exercido pelas mulheres sobre suas próprias vidas e atividades é largamente aceito, quando não completamente, como um fato etnográfico. Entretanto, pressuposições acerca de um status em certa medida mais baixo e inscritas numa perspectiva deferente em relação aos homens "dominantes" são formuladas pela maior parte dos escritores sobre o tema. A existência mesma de diferentes papéis de homens e mulheres é tomada como explicação suficiente, dada a responsabilidade da mulher quanto à procriação e ao aleitamento.

É raramente considerada a possibilidade de que mulheres e homens poderiam ser "separados, mas iguais", o que, de todo modo, não surpreende, uma vez que tal premissa parece coadunar-se com a adjuração às mulheres em nossa sociedade para apreciar as vantagens advindas das responsabilidades incorridas com a maternidade. Que um status igual para as mulheres possa ser interligado à procriação, esta é uma noção que apenas começa a ser empiricamente examinada (Draper, 1975).

O ponto que desejo demarcar é que conceitos relativos a organizações do bando devem ser reexaminados para que a natureza da autonomia das mulheres nas sociedades forrageiras venha a ser compreendida. Descrever o bando como "familístico" (Service, 1966: 8) ou "apenas uma simples associação de famílias" (Sahlins, 1961: 324) pode servir como uma forma apressada e aproximativa de expressar algo acerca do caráter não hierarquizado e informal da vida socioeconômica dos povos forrageiros, mas pressupõe que uma "família" universal estaria no âmago de toda a sociedade. Tal visão acerca do bando, implícita ou explicitamente, não deixa outra alternativa a não ser a de que os papéis sexuais numa sociedade de bando representariam um vislumbre do que viria a desenvolver-se numa sociedade de classes. Essa visão pressupõe a evolução histórica como um contínuo no qual formas sociais tornam-se quantitativamente mais próximas daquelas que vivenciamos, ao invés de supor tal evolução como um processo constituído de uma série de transformações qualitativas no curso das quais as relações entre os sexos poderiam ter se tornado completamente diferentes.

Discutir a questão do igualitarismo sexual, então, envolve um reexame teórico e empírico combinado. Nas próximas páginas, apresentarei vários exemplos do que eu penso ser requerido para essa tarefa. Os dados estão à mão por toda parte; eles nos chegam do *corpus* do registro etnográfico.

## *O Bando*

Como estudiosa dos povos montagnais-naskapi da Península do Labrador há vinte e cinco anos, aproximadamente, eu observava que as relações sofriam mudanças no que diz respeito à terra e aos seus recursos quando os caçadores foram transformados em armadilheiros e comerciantes. Naquele momento, eu me confrontei com o fato de que o bando, como era então concebido

(Speck, 1926: 277-278) – uma entidade bastante organizada, com um líder, um nome e um território mais ou menos delimitado –, simplesmente não existira no passado. Missionários, comerciantes e representantes governamentais queixavam-se igualmente da ausência dessas condições e fizeram o possível para viabilizá-las ao mesmo tempo que o comércio de peles exercia sua inevitável influência. "Seria errôneo inferir… que a crescente dependência do comércio tenha agido no sentido de destruir grupos sociais outrora estáveis", eu escrevi naquela ocasião. Em vez disso, porém, "mudanças trazidas pelo comércio de peles têm levado à estruturação de bandos mais estáveis, com maior organização formal" (Leacock, 1954: 20). Analisadas em detalhe, as *Jesuit Relations* revelam que o bando dos montagnais-naskapi do século dezessete não se constituíra uma frouxa coleção de famílias, mas uma coalizão sazonal de grupos menores que caçavam cooperativamente durante a maior parte do inverno. Estes, por sua vez, eram formados por diversos agrupamentos alojados em tendas, os quais permaneciam juntos quando podiam, mas se separavam quando necessário no sentido de cobrir uma área mais vasta de caça. Os agrupamentos de diversas famílias, não famílias individuais, constituíam as unidades socioeconômicas básicas (Leacock, 1969; Rogers, 1972: 133).

Entre os povos forrageiros, os padrões sazonais de agregação e dispersão variam de acordo com as características ecológicas de diferentes áreas e com as tecnologias específicas empregadas para explorá-las (Cox, 1973; Damas, 1969). Todavia, permanece constante o fato de que agregados de diversas famílias operam como unidades socioeconômicas básicas, as quais se aglutinam com outras unidades e destas se separam, quando necessário. Esses agregados são altamente flexíveis. Fatores como empatia e uma proporcionalidade viável em relação à idade e ao sexo são fundamentais em sua composição; laços de parentesco são importantes, porém as amizades também são levadas em conta; e onde o parentesco formal é importante, como na Austrália, o foco recai em relações categóricas que indiquem expectativas de reciprocidade, e não em ligações genealógicas que venham a definir privilégios.

Distinções entre esse tipo de bando e os bandos que vieram a existir podem parecer insignificantes, mas, de fato, são profundas. O bando moderno consiste de famílias nucleares frouxamente agrupadas, que, de uma forma ou de outra, dependem economicamente do comércio, do trabalho fora do grupo, de

algum subsídio governamental ou suprimento missionário. Por conseguinte, o bando moderno passa a ter algum tipo de chefe ou líder para representar seus interesses corporativos em negociações com o pessoal do governo, de empresas ou de missões, podendo ocorrer também que homens individuais que são aceitos por pessoas de fora como chefes de famílias nucleares assumam esse papel. Como um fator concomitantemente inevitável da dependência em relações econômicas e políticas externas ao grupo, um domínio público é definido, mesmo que de forma vaga, em contraposição à esfera "familiar" privada. Além disso, o domínio público, associado aos homens, ou é o mais importante tanto política quanto economicamente ou assim está se tornando muito depressa.

### *Tomada de Decisões nas Sociedades Forrageiras*

O que é difícil compreender acerca da estrutura do bando igualitário é o fato de que a liderança como a concebemos não é apenas "fraca" ou "incipiente", como é em geral afirmado, mas irrelevante. Os próprios termos "informal" e "instável", que são tipicamente aplicados à sociedade de bando, pressupõem uma busca às cegas pela "formalidade" e pela "estabilidade" do bando, como nós bem o entendemos, inibindo a interpretação da forma organizacional qualitativamente diferente, de enorme resiliência, efetividade e estabilidade, que precedeu o bando moderno. O fato é que o consenso, livremente alcançado entre unidades multifamiliares e no interior destas, tanto era essencial à vida cotidiana como, é possível, tem implicações que não costumamos enfrentar. A autonomia individual era uma necessidade, e a autonomia, como um princípio valioso, persiste em um grau impressionante entre os descendentes dos caçadores-coletores. Essa autonomia se vinculava a um modo de vida que exigia um alto nível de iniciativa individual e de determinação junto à habilidade de se mostrar extremamente sensível aos sentimentos dos companheiros de tenda. Indico que a autonomia pessoal era concomitante à direta dependência de cada indivíduo em relação ao grupo como um todo. A tomada de decisões nesse contexto demanda conceitos diferentes dos nossos, referentes a líder e liderado, dominante e deferente, não importando quão vagamente tais conceitos possam ser aplicados.

Em uma sociedade de bando igualitária, a comida e outras necessidades eram adquiridas ou manufaturadas por todos os adultos fisicamente aptos e distribuídas diretamente por seus produtores (ou, ocasionalmente, talvez pelo membro de um bando paralelo, ritualizando o princípio da partilha). É do conhecimento geral que não havia acesso diferenciado aos recursos através da propriedade privada da terra ou qualquer especialização do trabalho, além daquela vinculada ao sexo. Por conseguinte, nenhum sistema de mercado intervinha na relação direta entre produção e distribuição. Não é em geral reconhecido, todavia, o fato de que *a relação direta entre produção e consumo conectava-se intimamente com a dispersão da autoridade.* A menos que alguma forma de controle sobre os recursos possibilite às pessoas exercerem a autoridade de recusar tais recursos a outros, esse poder não representa a autoridade como nós a conhecemos. O prestígio e a influência individual precisavam ser constantemente validados na vida cotidiana por meio da sabedoria e da habilidade de contribuir para o bem-estar do grupo. As formas tragicamente bizarras que a violência poderia assumir entre os povos forrageiros cuja economia foi destruída de maneira completa e abrupta, como o que foi há pouco tempo descrito por Turnbull (1972), a respeito dos ik, e por Bates (1938), acerca dos australianos centrais e ocidentais de um período mais antigo, não viciam esse princípio; a qualidade amarga do suicídio coletivo que esses fatos retratam apenas o põe em evidência.

O princípio básico da sociedade de bando igualitária determinava que as pessoas tomassem decisões acerca das atividades pelas quais eram responsáveis. O consenso era alcançado no interior de qualquer grupo que estivesse realizando uma atividade coletiva. Violações de direitos dos outros eram negociadas pelas partes envolvidas. Homens e mulheres, quando definidos como grupos de interesse conforme a divisão sexual de trabalho, arbitravam ou resolviam as diferenças na prática através de meios "públicos". Por exemplo, entre os montagnais-naskapi do século dezessete, mulheres poderiam realizar um conselho para tratar do problema de um homem preguiçoso, ou, como o que ocorre entre os pitjandjara do centro-oeste da Austrália, antecipar o encerramento de uma cerimônia masculina, porque teriam que caminhar até muito longe em busca de alimento e estavam prontas para partir (Tindale, 1972: 244-245). A negociação em torno de casamentos para os jovens parece representar uma exceção quanto ao princípio da autonomia nas sociedades em que tal negociação

ocorria. Contudo, não só os jovens em geral opinavam sobre o assunto (Lee, 1972: 358) como também o divórcio acontecia facilmente mediante o desejo de qualquer um dos parceiros.

A dispersão da autoridade nas sociedades de bando significa que a dicotomia público-privada ou jurídico-familiar, tão importante em sociedades hierarquicamente organizadas, ali não possui relevância. Em consonância com a prática analítica comum de estabelecer categorias concebidas quantitativamente para fins comparativos, poder-se-ia argumentar que decisões tomadas por um ou vários indivíduos são mais privadas, ao passo que decisões que afetam maior quantidade de pessoas são mais públicas, e processos de decisão poderiam ser computados e pesados de acordo com esse parâmetro. O ponto que desejo aqui destacar é que análises em qualquer uma dessas dimensões continuam a mistificar os processos de tomada de decisões nas sociedades igualitárias, conceituando-os a partir de padrões de autoridade e dependência característicos de nossa própria sociedade.

## *O Status das Mulheres*

No que concerne à autonomia das mulheres, nada na estrutura das sociedades de bando igualitárias requeria que se prestasse qualquer deferência aos homens. Não havia obrigações econômicas ou sociais que forçassem as mulheres a serem mais sensíveis às necessidades e sentimentos dos homens do que vice-versa. Isso era verdadeiro inclusive no caso das sociedades caçadoras, nas quais as mulheres não forneciam uma porção importante da comida. O registro consignado nas *Jesuit Relations* sobre a vida dos montagnais-naskapi no século dezessete esclarece esse ponto. Disputas e desavenças entre marido e mulher eram praticamente inexistentes, relatou Le Jeune, uma vez que cada sexo realizava suas próprias atividades, sem "intrometer-se" nas atividades do outro. Le Jeune deplorava o fato de que os montagnais "imaginam que deveriam por direito de nascimento desfrutar a liberdade dos potros selvagens, não prestando honrarias a quem quer que fosse". Observando que as mulheres gozavam de "grande poder", Le Jeune expressou sua reprovação ante o fato de que os homens não demonstravam qualquer inclinação para obrigar suas esposas a lhes "obedecerem" ou a lhes prestarem fidelidade sexual. Ele repreendeu os índios acerca dessa deficiência, relatando, em uma ocasião: "Eu então lhe disse que ele

era o senhor e que, na França, mulheres não mandam em seus maridos". Le Jeune também se afligia diante das brincadeiras e gozações irreverentes e indecorosas em que as mulheres se envolviam juntamente com os homens. "A linguagem delas tinha o odor fétido dos esgotos", ele escreveu. As *Relations* refletem o programa dos jesuítas para "civilizar" os índios. No decorrer do século dezessete, esses missionários tentaram difundir os princípios de autoridade formal, instruíram o povo a obedecer aos chefes recém-eleitos e aplicaram medidas disciplinares no esforço de impor a autoridade masculina sobre as mulheres. Não há dados que melhor ilustrem a distância entre as formas de organização igualitária e hierárquica do que os registros acerca desses esforços (Leacock, 1977; Leacock e Goodman, 1977).

Não obstante, argumenta-se a favor da subserviência universal feminina aos homens. A caça e a guerra, como domínios masculinos, são associadas a poder e prestígio, com desvantagem para as mulheres. O que dizer dessa suposição?

As respostas encontram-se em diversos níveis. Primeiramente, é preciso alterar os exageros em relação ao homem como caçador e guerreiro. Mulheres realizavam caçadas individuais em alguma medida, como será discutido abaixo sobre os ojíbuas, e participavam de campanhas de caça, amiúde, de grande importância. Homens realizavam muitas atividades não relacionadas à caça. A guerra era rara ou inexistente. A associação da caça e da guerra à assertividade masculina não é encontrada entre caçadores-coletores, salvo, de forma limitada, na Austrália. Com efeito, tal associação caracteriza as sociedades horticultoras em certas áreas, nomeadamente, a Melanésia e as planícies amazônicas.

É necessário reexaminar também a ideia de que essas atividades masculinas eram mais prestigiadas no passado do que a criação de novos seres humanos. Eu vejo com simpatia o ceticismo com o qual mulheres devem encarar o argumento de que seu dom da fertilidade fosse tão ou mais valorizado que qualquer coisa que os homens faziam. Com demasiada frequência, é dito hoje às mulheres que se contentem com a maravilhosa habilidade de dar à luz e com a presumida propensão para a "maternidade", como se define em termos açucarados. Elas leem corretamente tais exortações como se dissessem "Não lutem por uma mudança de status". Entretanto, o fato de que a procriação está associada à presente opressão da mulher não significa que esse foi o caso em

formas sociais anteriores. À medida que a caça e a guerra (ou, mais precisamente, um eventual ataque, onde quer que isto ocorresse) representavam áreas de ritualização masculina, estas consistiam de fato nisto: áreas de ritualização masculina. Em maior ou menor dimensão, mulheres participavam dos rituais, ao mesmo tempo que, mais uma vez, em maior ou menor dimensão, também se envolviam em elaborações ritualísticas de poder gerador, quer junto aos homens, quer em separado. Presumir a participação dos homens como se tivera importância maior do que a das mulheres, ou, por acaso, aceitar assertivas dessa estirpe, enunciadas por informantes masculinos contemporâneos, significa perder a função básica do simbolismo sexual dicotomizado na sociedade igualitária. A dicotomização tornou possível ritualizar-se a reciprocidade dos papéis femininos e masculinos que sustentavam o grupo. Quando começou a florescer a posição social, esta se tornou um meio de afirmar o domínio masculino e, com o pleno desenvolvimento de classes, ideologias vinculadas ao sexo reforçaram as desigualdades que eram básicas às estruturas inerentes à exploração.

Enfatiza-se demasiadamente a sociedade aborígine australiana tecendo-se argumentos favoráveis à deferência universal das mulheres em relação aos homens. Os dados requerem uma revisão etno-histórica, uma vez que as grandes mudanças que têm ocorrido na Austrália ao longo dos últimos dois séculos não podem ser ignoradas no que tange aos hábitos de vida e à brutalidade masculina contra as mulheres. Doenças, práticas genocidas flagrantes e a expulsão de suas terras reduziram a população dos australianos nativos a seu nível mais baixo nos anos de 1930, após o que a interrupção do genocídio direto, a distribuição de alimento pelas missões e o controle da mortalidade infantil começaram a permitir o crescimento populacional. A intensificação concomitante da vida cerimonial é assim descrita por Godelier*:

> Este... fenômeno, de ordem político-religiosa, expressa, certamente, o desejo desses grupos de reafirmar sua identidade cultural e resistir às pressões destrutivas do processo de dominação e aculturação que vem ocorrendo, o qual lhes privou de sua terra e submeteu suas

* "Ce... phénomène, d'ordre politico-religieux, traduit bien entendu la volume de ces groupes de réaffirmer leur identité culturelle et de résister aux pressions destructrices du procès de domination et d'acculturation qu'elles subissent, que les a privés de leur terre et soumet leurs anciennes pratiques religieuses et politiques a un travail d'érosion et d'extirpation systématique".

> antigas religiões e práticas políticas a um processo sistemático de erosão e desaparecimento. (1973: 13) (Citação traduzida por mim. E. L.).

Assim, a elaboração cerimonial foi orientada no sentido de uma renovada identificação étnica no contexto da opressão. Ainda mais, nas reservas, a autonomia econômica das mulheres *vis-à-vis* à dos homens foi minada pelas regalias ofertadas aos homens, definidos como chefes de família, e pelas oportunidades esporádicas de trabalho assalariado abertas a eles. Se assumirmos que os dados recentes sobre rituais refletem as estruturas simbólicas dos aborígines australianos, carregaremos a culpa de congelar essas pessoas em alguma "cultura tradicional" atemporal que não muda ou não se desenvolve, mas só se perde; adotar esse procedimento significa subtraí-los de sua história. Mesmo em seu tempo, Spencer e Gillen (1968: 443) observaram um provável declínio na participação das mulheres na vida cerimonial entre os arunta.

Alusões à brutalidade masculina dirigida às mulheres são comuns no caso da Austrália. É certo que a culpa pela violência não pode ser inteiramente atribuída ao colonialismo europeu. Ainda assim, representa um etnocentrismo crasso, quando não um racismo contumaz, assumir que a brutalidade implacável dos europeus contra os australianos que provavelmente tentavam exterminar não teria provocado profundas consequências. Uma resposta comum à derrota é fazer voltar a hostilidade para dentro de si. O processo é revertido quando as pessoas adquirem a compreensão política e a força organizativa para confrontar a fonte de seus problemas, como tem recentemente acontecido entre os aborígines australianos.

Referências a mulheres de tempos recentes que reagem publicamente de forma enérgica, com palavras ou um taco de luta, e que, também publicamente, criticam a ambos, homens e mulheres, restabelecem uma persistente tradição de autonomia (Kaberry, 1939: 25-26, 181). No que concerne "àqueles direitos e deveres recíprocos reconhecidos como inerentes ao casamento", Kaberry assinala:

> Tendo visto pessoalmente muitas mulheres atacando seus maridos com um machado ou até mesmo com seus próprios bumerangues, não posso achar que elas são invariavelmente as vítimas de maus tratos. Um homem pode tentar agredir sua esposa se ela não trouxer para casa comida suficiente, mas eu nunca vi uma mulher aguardar passivamente uma punição por sua culposa conduta. Na briga, ela pode inclusive desferir o primeiro golpe e, se ela estiver correndo

> risco evidente de ser seriamente ferida, um dos espectadores poderá intervir. Com efeito, em minha experiência, isso sempre ocorreu (142-143).

Nem toda a força do homem vencerá tal briga, pois a mulher pode "arrumar seus pertences e se mudar para o acampamento de um parente… até que a perda de uma parceria econômica… traga o homem de volta aos seus sentidos, e este tente uma reconciliação" (143). Kaberry conclui que o ponto a ser destacado acerca dessa indispensabilidade da contribuição econômica da mulher é "não só sua grande importância no plano da economia, mas também seu poder de utilizar tal importância em seu benefício noutras esferas da vida conjugal".

Outro ponto precisa ser enfatizado: essas disputas não se encontram estruturalmente, como podem parecer, no mesmo nível de discórdias similares que se passam em nossa própria sociedade. Em nosso caso, a reciprocidade no que concerne a direitos e deveres conjugais é definida nos termos de uma ordem social na qual se ganha a subsistência por meio do trabalho assalariado, enquanto as mulheres fornecem serviços socialmente importantes, mas não remunerados, no âmbito doméstico. Uma dicotomia entre o trabalho "público" e o serviço doméstico "privado" mascara a "escravidão" das mulheres. Em todas as sociedades, mulheres usam, da melhor forma possível, os recursos que lhes são disponíveis para manipular essa situação em seu benefício, mas, estruturalmente falando, apresentam, em nossa sociedade, uma posição qualitativamente distinta daquela situação que se efetiva em sociedades nas quais o que se denomina "economia doméstica" é a *totalidade* da economia. Referências à autonomia das mulheres, quando se trata de tomar decisões sobre suas próprias vidas, são comuns no que diz respeito a tais sociedades. Uma concomitante autonomia de atitude é apontada por Kaberry novamente em relação aos povos kimberly: "As mulheres, até onde pude julgar", ela escreveu, "permaneciam deploravelmente profanas em sua atitude para com os homens". É certo que elas admiravam os homens mais jovens desfilando em seus trajes solenes, mas "o elogio era proferido em termos sugestivos de que as espectadoras consideravam os homens como amantes potenciais e não como divindades" (230). Em suma, Kaberry argumenta que "não se pode identificar a herança sagrada da tribo apenas com as cerimônias dos homens. As cerimônias das mulheres também pertencem a essa herança" (277). No que tange a conceitos de "poluição", ela diz: "Em relação aos rituais dos homens, as mulheres são leigas e

profanas; em relação aos rituais das mulheres, os homens são profanos e leigos" (277).

O registro acerca da autonomia das mulheres e da ausência de deferência especial por parte delas entre os montagnais-naskapi do século dezessete é inequívoco. De toda maneira, esta era uma sociedade na qual a caça possuía uma importância extraordinária. Mulheres manufaturavam roupas e outros artigos de necessidade, porém forneciam menos comida do que era usual no caso dos caçadores-coletores. No século dezessete, tanto mulheres como homens eram xamãs, entretanto, aparentemente, isso não mais é lembrado. Na condição de poderosas xamãs, elas exortariam os homens ao combate. Homens promoviam festejos especiais relacionados à caça, dos quais mulheres eram excluídas. De igual modo, homens eram excluídos de festejos sobre os quais nada se sabe, além do fato de que estes eram realizados. Quando um homem requeria mais do que provocações públicas para garantir sua boa conduta, ou em períodos de crise, mulheres promoviam seus próprios conselhos. No que diz respeito à guerra, é indicado apenas o binômio dominação-deferência em termos de comportamento. Em tempos históricos, realizavam-se ataques contra os iroqueses os quais estavam expandindo seus territórios à procura de peles. A fúria com que as mulheres incitavam os homens à luta e os hediondos e prolongados meandros da tortura de prisioneiros por elas próprias iniciados pasmam a mente. O fundamental para elas não era "saudar o herói conquistador", mas vingar-se dos iroqueses por matarem seus homens.

## *Erros, Grosseiros e Sutis*

Não obstante essa evidência, a relativa dominação masculina e deferência feminina é um tema constante no registro etnográfico. A dimensão em que os dados podem ser distorcidos em virtude de abordagens a-históricas que ignoram mudanças de direção seculares e de interpretações baseadas em premissas em torno de prestígio público masculino *versus* deferência privada feminina torna-se evidente quando consideramos as duas descrições que se seguem acerca da sociedade caçadora.

Na primeira, as mulheres são extremamente autossuficientes, independentes e "muito mais versáteis que os homens". Elas muito se orgulham e demonstram grande interesse em relação ao seu trabalho, especialmente quanto às habilidades com o couro ou

com o bordado feito com os espinhos do porco-espinho. "As meninas são encorajadas a fazer um trabalho de tamanha qualidade que este desperta inveja e admiração". O prestígio de uma mulher que trabalha bem se espalha amplamente e outras vêm procurá-la para obter um trabalho seu. Os homens escutam as discussões das mulheres a fim de inteirar-se de "mulheres talentosas" em relação a quem eles poderiam vislumbrar um casamento. As mulheres também angariavam "reconhecimento público" como parteiras e como fitoterapeutas (esta era também uma ocupação masculina). Algumas mulheres desenvolvem um interesse tão profundo por esse tipo de medicina que "elas negociam com indivíduos de grupos distantes… para obter ervas que não são autóctones". Mulheres ganham notoriedade como corredoras ou participantes de outros esportes nos quais elas, por vezes, competem e podem vencer os homens e, ocasionalmente, em atividades de guerra, onde "uma menina que se qualifica como uma guerreira é considerada por seus colegas do sexo masculino como uma guerreira e não como uma menina esquisita". Mulheres compõem músicas e danças que podem tornar-se populares, atravessando gerações, além de fabricarem belas máscaras usadas nas importantes cerimônias do urso.

Amiúde, meninas acompanham seus pais em caçadas e, desse modo, aprendem naturalmente aptidões tanto de homens como de mulheres. Há mais variações na vida das mulheres do que na dos homens, e muitas mulheres, em algum momento de suas vidas, sustentam-se através da caça que realizam em pares do tipo mãe-filha, irmã-irmã, avó-neta. Da mesma maneira, algumas sustentam, por algum tempo, seus maridos incapacitados. Se necessário, mulheres habilidosas podem fabricar suas próprias canoas. De um modo geral, "mulheres que adotam trabalhos de homem são, tipicamente, engenhosas e equilibradas". Ativamente, mulheres procuram, escolhem e deixam seus maridos ou amantes ou optam por permanecer solteiras por longos intervalos de tempo. A promiscuidade muito aberta, casual ou nociva é desaprovada, e, em alguma medida, há um sentimento contrário em relação a uma moça solteira que tenha um bebê. De todo modo, se ela ou o pai da criança não desejarem casar-se, uma mulher com filho encontra, se este for o seu querer, pouca dificuldade de encontrar um marido.

As mulheres, mais facilmente que os homens, têm visões que lhes trazem poderes sobrenaturais; as visões devem ser induzidas nos meninos por meio do isolamento e de jejuns recorrentes. Nas

noites de inverno, as mulheres mais velhas passam longas horas contando histórias sobre mulheres, algumas factuais, outras semi-históricas e outras, ainda, míticas.

Em contrapartida, a segunda descrição trata de uma sociedade caçadora na qual as mulheres são "inferiores" e carecem de um "treinamento apropriado", em que vigora a noção generalizada de que "qualquer homem é intrínseca e significativamente superior a qualquer mulher", enquanto se ensinam as mulheres a assumirem a condição de "receptoras de favores masculinos, econômicos e sexuais e, ainda, a serem naturalmente ignoradas pelos homens". As atividades dos homens são bastante propaladas e divulgadas, ao passo que as das mulheres "não o são"; a "mitologia ocupa-se com os feitos e recompensas dos homens". "As mulheres artisticamente dotadas – em marcante contraste com os homens de talento – não recebem qualquer título ou tampouco são vistas com a admiração que indica o respeito generalizado". Ao contrário, as mulheres "cumprem o papel de espectadoras que assistem e admiram com a respiração suspensa os feitos dos homens". "Nenhuma mulher é individualmente destacada" no mundo dos homens e, embora "discutam sobre os méritos de seu trabalho, da mesma maneira como os homens fazem em relação aos méritos do trabalho deles,… essas discussões e ostentações não são formais, como o são as dos homens; elas pertencem ao nível da fofoca". Uma dupla moral é imposta às mulheres no que tange ao sexo. As atividades adolescentes dos meninos recebem a devida atenção, enquanto as meninas, em sua primeira menstruação, são isoladas como portadoras de "poder maléfico".

Esta última sociedade parece bastante familiar, mas não podemos deixar de nos perguntar sobre a primeira. O problema é que os dois relatos não só descrevem o mesmo povo, mas são decalcados, seletivamente, da mesma monografia *The Ojibwa Woman,* de Ruth Landes (1938: 8: 5,11,18-19, 23-25, 42, 128-132, 136, 140, 180). Lamento ter que traçar uma crítica sobre um estudo que oferece uma documentação rica e completa acerca das atividades e interesses das mulheres, mas Landes comprometeu sua própria contribuição ao entendimento dos papéis sexuais em uma sociedade caçadora através do rebaixamento das mulheres construído com base em uma fraseologia etnocêntrica e carente de fundamentos.

Contradições não confessadas são abundantes em sua narrativa. Landes é clara e inequívoca sobre a desenvoltura das mulheres e

sobre o fato de que a elas, mais do que aos homens, é permitida maior liberdade em suas atividades, porém atribui o fato à "atmosfera geral de indiferença cultural que as cerca", bem como aos "ideais vagos e negativamente formulados os quais a tradição finge fornecer-lhes" (181). Em outro contexto, todavia, ela fala de mulheres que "se tornam inseguras quanto ao seu trabalho" e que "desenvolvem sua autoestima encontrando satisfação no reconhecimento atribuído ao seu trabalho". Landes interpreta que, dessa forma, dá-se a "introdução de motivações masculinas no mundo do trabalho feminino" e a conquista de "ocupações femininas próprias de um homem carreirista" (154-155). Mulheres "não são treinadas para adotar atitudes como essas", de natureza competitiva, e compartilham o fracasso enquanto aprendem habilidades femininas, escreve Landes, porém essa aprendizagem se dá através de jogos nos quais se atribui "igual ênfase a meninos e meninas, a homens e mulheres", e ambos "sentem que seu autorrespeito está na dependência do resultado do jogo" (23, 27, 155). Ainda, em outro contexto, ela afirma, "meninas são impelidas a realizar um trabalho de tal qualidade que este provocará admiração e inveja" (19). Além do mais, referindo-se a exemplos de mulheres renomadas, Landes emite uma declaração desvinculada do sexo acerca de habilidades, anotando que "diferenças individuais no que diz respeito a aptidões são claramente reconhecidas pelas pessoas e incluem distinções tão cuidadosas como aquela pequena habilidade atrelada a uma elevada ambição, ou aquela habilidade potencialmente relevante confinada a uma pequena ambição" (27).

Às meninas, escreve Landes, são atribuídos nomes "protetores", como *Shining of the Thunderbird,* enquanto os meninos recebem nomes que expressam mais fortemente "uma promessa vocacional", como *Crashing Thunder* (13). Sem alongar-se em comentários, ela escreveu sobre a xamã *Thunder Woman* (29, 37), a mulher guerreira *Chief Earth Woman* (141) e sobre *Iron Woman*, uma xamã que foi educada por seu pai "médico" e por seu avô e que derrotou "em jogos de azar e aptidão até mesmo os melhores adversários do sexo masculino" (26-27, 62-63, 137).

A divisão básica do trabalho, diz Landes, tem como significado o fato de que "se designa aos homens a caça e a procura de materiais crus e atribui-se às mulheres a manufatura desses materiais" (130-131). O trabalho dos homens é menos variado do que o das mulheres, "mas é culturalmente apreciado como muito

mais interessante e honrado", afirma Landes. Esse trabalho "apresenta uma atmosfera indescritivelmente reluzente" (131). "O trabalho das mulheres é convencionalmente ignorado" pelos homens (18). Isso posto, como Landes lida com o interesse demonstrado tanto por homens quanto por mulheres acerca do trabalho destas últimas? Ela afirma que a "excelência do trabalho manual atrai a atenção *informal* das mulheres na mesma intensidade que o talento do menino na atividade de caça suscita a atenção dos homens" (18-19, itálicos acrescentados); que um homem pode vangloriar-se da obra de sua esposa, que, "num *momento de desatenção*", "levou-o a andar muitos quilômetros" para reivindicá-la (11, grifo da autora); e que os homens aprendem sobre as trabalhadoras talentosas com as quais eles podem pretender casar-se, "escutando às *espreitas* as conversas das outras mulheres" (19, itálicos acrescentados). Dessa maneira, tendo sido edificado para as mulheres o mundo "privado" e de menor prestígio, Landes sugere, mais tarde, outro estereótipo comum – aquele que define as mulheres como "passivas" *vis-à-vis* os homens em relação ao sexo: "Os homens parecem ser mais articulados do que as mulheres sobre o amor. São os homens que se dizem orgulhosos de suas esposas, não as mulheres, de seus maridos…" (120).

Não estou sugerindo que Landes tenha deixado de registrar declarações de ambos, homens e mulheres, sobre a maior importância atribuída ao trabalho masculino, bem como afirmações discordantes. De fato, quando ela realizava sua pesquisa de campo, o trabalho dos homens *era* mais importante. A reciprocidade da divisão sexual do trabalho há muito tempo cedera lugar à considerável dependência de bens de comércio. "Desde o advento do comércio", escreve Landes, "os homens ojíbuas aprenderam a permutar. Eles trocam peles e carne que obtiveram na caça e, uma vez que são os homens que possuem os materiais desejados pelos brancos, eles se tornam os comerciantes" (134). Ela descreve os homens quando estes retornam do posto de comércio e exibem "os resultados de sua negociação; munição, armas, armadilhas e tabaco para eles próprios; tecido, fitas e contas para as mulheres e crianças; bombons, frutas e *whisky* para todos" (17). O fato de que as mulheres tenham se mantido tão autônomas como o foram entre os ojíbuas deveu-se aparentemente a outro fato, o de que a caça permaneceu como a principal fonte de alimento, possibilitando-lhes sustentar a si mesmas e as suas próprias famílias. Além disso, "Hoje [1932-1933], quando arroz, frutas e açúcar de bordo estão dominando a atenção dos brancos,

as mulheres também estão aprendendo a atuar como negociantes" (134).

A depreciação das mulheres perpetrada por Landes contra as próprias evidências oferecidas pela autora decorre, em parte, de contradições em virtude das mudanças que ocorrem na posição socioeconômica das mulheres (cf. Hamamsy, 1957; e Leacock, 1955) e, em parte, da ausência de uma orientação histórica e crítica no tratamento de seus dados. Apesar disso, Landes merece crédito por disponibilizar um material tão completo sobre as mulheres que torne possível criticar explicitamente seu trabalho.

Os materiais produzidos sobre os iroqueses oferecem contradições análogas. A sociedade iroquesa horticultora, porém ainda igualitária, dos séculos dezessete e dezoito é bem conhecida pelo elevado status de suas mulheres. As terras eram transferidas matrilinearmente e as matronas administravam os negócios econômicos das "casas longas" comunais, arranjavam casamentos, nomeavam e depunham os *sachems* dos conselhos intertribais, como também participavam, em igual número que os homens, como influentes "Guardiões da Fé". A residência pós-marital era uxorilocal e a mulher poderia, com pouca cerimônia, divorciar-se de um homem que não lhe agradasse mandando-o de volta para sua própria família. O valor da mulher expressava-se no fato de que a indenização por uma mulher assassinada representava o dobro da indenização por um homem assassinado.

De todo modo, deve-se escolher uma dentre as contraditórias versões acerca do status das mulheres iroquesas. No início do século dezoito, Lafitau declarou em relação às mulheres iroquesas (ou, quem sabe, também às análogas huronianas): "toda a autoridade real é investida nelas… . Elas são a alma dos Conselhos, os árbitros da paz e da guerra" (Brown, 1970: 153). Por outro lado, temos a afirmação de ninguém menos do que o próprio Morgan: "O índio concebia as mulheres como inferiores, dependentes e servas do homem e, por força do hábito ou da educação, elas efetivamente se consideravam assim" (1954: 315; citado, por exemplo, em Goldberg, 1973: 40, 58, 241; Divale, 1976: 202).

O contraste entre as duas generalizações resulta, em parte, do período em que estas foram enunciadas. Morgan estava trabalhando com informantes iroqueses do século dezenove, quando a casa longa representava apenas uma lembrança e os iroqueses viviam em famílias nucleares largamente sustentadas por

homens assalariados. Posteriormente, contudo, Morgan citou o Rev. A. Wright acerca da elevada posição das mulheres entre os senecas: "As mulheres representavam o grande poder dos clãs, como de qualquer outro lugar. Quando a situação o exigia, elas não hesitavam em 'derrubar os chifres' da cabeça de um chefe, como tecnicamente denominavam essa ocorrência, e enviá-lo de volta para as fileiras dos guerreiros" (1974: 464).

Durante o período entre a *League of the Iroquois* e *Sociedade Antiga,* Morgan desenvolvia seu pensamento sobre a evolução social da humanidade e o declínio do status relativo das mulheres com o advento da "civilização". "O direito materno e a ginecocracia entre os iroqueses… não são deficitários", ele escreveu mais tarde. "Nós podemos conceber essa sociedade iroquesa como uma fase antiga da vida humana a qual teve significativa presença nas tribos da humanidade. Somente após a civilização que teve início na Grécia e a sociedade gentílica ter sido substituída pela sociedade política, a influência da antiga ordem social foi superada" (1965: 66). Com a monogamia, a mulher "agora estava isolada de sua família gentílica, vivendo na casa separada e exclusiva de seu marido. Sua nova condição tendia a subverter e destruir o poder e a influência que a descendência pelo lado feminino e as moradias comunitárias haviam criado" (128).

De todo modo, este não é o fim da questão, pois Morgan prosseguiu:

> Essa influência da mulher não alcançava os assuntos da gens, da fratria ou da tribo, mas parecia começar e terminar nos limites da família. Essa visão é bastante coerente com a vida de trabalho penoso e de subordinação geral ao marido que a esposa iroquesa alegremente aceitava como a parcela que cabia a seu sexo (128).

A questão a ser considerada é como essa caracterização enquadra-se na descrição de Wright, que viveu com os senecas por muitos anos:

> Geralmente, a porção feminina governava a casa e, sem dúvida, era bastante "clânica" a respeito. Os estoques eram comuns; mas ai do infeliz marido ou amante que fosse indolente a ponto de negligenciar sua parte no sustento da casa. Não importa quantos filhos, ou quaisquer bens que ele tivesse, ele poderia a qualquer momento ser compelido a pegar o cobertor e sair; e, depois de tais ordens, não seria salutar para ele desobedecer; a casa seria muito arriscada para ele; e, salvo pela intercessão de alguma tia ou avó, ele poderia ter que se retirar para seu próprio clã (65-66).

Uma explicação vem de pronto à mente em termos da discrepância familiar entre os papéis reais e ideais da esposa em

nossa sociedade. Idealmente, a esposa é a paciente e alegre "ajudante" em uma família nuclear empreendedora. Uma realidade comum, por trás de uma fachada aceitável, pode ser uma esposa frustrada que apoia, manipula e domina um marido emocionalmente dependente. Deriva daí a suposição da dominação masculina como um ideal cultural e do "marido dominado" como uma realidade alternativa nas sociedades em que o "poder" privado das mulheres é limitado pela exclusão do espaço da autoridade pública e projetado em grande parte da etnografia. Ademais, variações sobre o tema podem ser observadas em antigas sociedades igualitárias nas quais o comércio, diversas formas de parceria, o trabalho pago e a escravidão plena têm sido importantes nos últimos tempos. Essas relações econômicas transformam os coletivos familiares, que eram largamente controlados por mulheres e que assumiam responsabilidade comunal pela criação das crianças; no bojo dessas transformações, mulheres e crianças tornam-se dependentes de homens individuais. Entretanto, quando as estruturas anteriores de tais sociedades são reconstruídas e o leque de decisões tomadas pelas mulheres é considerado, emerge o papel público e autônomo das mulheres. O status das mulheres não era literalmente "igual" ao dos homens (um ponto que tem causado muita confusão), mas diz respeito ao que elas são – pessoas do sexo feminino, com seus próprios direitos, deveres e responsabilidades, que eram complementares, mas, de forma alguma, secundárias às dos homens.

O status das mulheres na sociedade iroquesa não se baseava na contribuição econômica *per se*. As mulheres oferecem uma contribuição econômica em todas as sociedades, mas seu status depende de como essa contribuição é estruturada. A questão a ser considerada é se elas controlam as condições de seu trabalho e a distribuição dos bens que produzem. Nas sociedades igualitárias, as mulheres são limitadas pelas mesmas condições tecnológicas e ecológicas que os homens, mas não há um grupo socialmente definido que controla suas atividades. Brown (1970) documenta esse ponto em relação aos iroqueses e suas ramificações têm sido exploradas por outros pesquisadores (Caulfield, 1977; Sanday, 1974; Sacks, 1975; Schlegel, 1977).

As matronas iroquesas preservavam, estocavam e distribuíam o milho, a carne, o peixe, os frutos, as abóboras e as gorduras que enterravam em valas especiais ou guardavam na casa longa. Brown observa (1970:162) que o controle das mulheres sobre a distribuição dos alimentos que produzem, como também da carne,

outorgava-lhes o poder *de facto* de vetar declarações de guerra e intervir para promover a paz: "Ao fornecer as provisões essenciais para as atividades masculinas – a caça, a guerra e o Conselho –, elas conseguiam controlá-las em certa medida". As mulheres também guardavam o "tesouro público tribal", mantido na casa longa, o *wampum*, os trabalhos de penas e peles – estas últimas, vale acrescentar, a nova forma de riqueza, a qual seria a sua ruína. O ponto a ser aqui ressaltado é que esta era uma "administração doméstica" de uma ordem completamente distinta da administração da família nuclear ou ampliada das sociedades patriarcais. Nesta última, as mulheres podem bajular, manipular ou intimidar os homens, mas sempre por trás de uma fachada. No primeiro caso, a "*administração doméstica*" *era, ela própria, a administração da economia* "*pública*".

A afirmação de que a administração doméstica tinha um caráter público na sociedade igualitária foi feita por Engels (1972: 137); e este ponto não foi compreendido por Morgan. Como a maioria dos antropólogos contemporâneos, Morgan concebia o status das mulheres na sociedade iroquesa como quantitativamente mais elevado, mas não qualitativamente distinto daquele em que se tornou mais tarde.

Com efeito, é interessante perseguirmos a visão de Morgan acerca das mulheres iroquesas. A despeito de sua contribuição ao entendimento dos fatores históricos subjacentes à mudança do status das mulheres, sua *League of the Iroquois* não está livre de insinuações depreciativas sobre elas. Se lermos somente a *League of the Iroquois*, não saberemos que as matronas nomeavam os *sachems* e que seu papel como provedoras é dispensado na afirmação de que "o guerreiro desprezava a labuta da pecuária e carregava todo o trabalho em seus ombros" (1954: 320), enquanto, em outra passagem, Morgan alude ao trabalho pesado que os homens realizavam na caça. Ignorando o trabalho das mulheres na agricultura, ele se manifesta como se os iroqueses fossem predominantemente caçadores. Não fora a influência das cidades, advoga Morgan, as instituições iroquesas "teriam perdurado até que as pessoas abandonassem o estado de caçadores; desistissem de perseguir a agricultura e renunciassem às artes da guerra por aquelas da indústria" (132). Quando ele descreve a participação formal da mulher em assuntos tribais, assim se pronuncia: "Tal era o espírito do sistema de governo dos iroqueses que a influência dos chefes inferiores, dos guerreiros e *até mesmo* das mulheres se fazia sentir" (66, itálicos acrescentados); e, "Se um bando de

guerreiros estivesse interessado pela questão da passagem [*passing question*[12]], eles realizavam um conselho à parte e, tendo conferido a esse assunto plena consideração, nomeavam um orador para comunicar seus pontos de vista aos *sachems*… De igual modo, procediam os chefes e *até* as mulheres" (101, itálicos acrescentados).

Richards argumenta que "a descrição do matriarcado aborígine traçada por Lafitau, Morgan e Hewitt foi um equívoco" e que o status das mulheres iroquesas havia crescido por volta de 1784, quando se deu o início da vida nas reservas. Sua documentação revela, contudo, não uma elevação de status, mas uma mudança da informalidade de uma sociedade plenamente igualitária para a formalização de poderes necessários ao manejo de um novo e complicado complexo de condições políticas e econômicas.

Richards menciona dois dos poderes formais das mulheres, quais sejam, o direito de dispor dos prisioneiros de guerra e o de decidir sobre o casamento. Tomando por base os incidentes relatados em *Jesuit Relations* e em outras fontes antigas, ela conclui (1957: 40) que se dera "um aumento gradual do poder de decisão das mulheres e uma perda correspondente do poder dos homens" como um "produto de uma longa e contínua situação de contato". Richards apresenta onze incidentes referentes à destinação dos prisioneiros de guerra, oito entre 1637 e 1655, uma em 1724 e duas em 1781. Ela afirma (38) que, "no período inicial, as mulheres tinham pouco ou nenhum poder de decisão" e que, mais tarde, elas partilhavam o poder com os homens e suas famílias, o que estava sujeito à aceitação pelos capturadores do prisioneiro e pelo conselho e que, ainda mais tarde, "puderam intervir e até realmente instigar a captura de um indivíduo, embora ainda fosse necessário completar a formalidade no sentido de obter a aprovação do conselho". Todavia, entre os oito casos do primeiro período, vários deles indicam uma intervenção ativa e bem sucedida de uma mulher em favor de um prisioneiro, finalizada com a oferenda formal de *wampum* ao conselho, e há também um caso em que uma mulher insistiu na morte de um prisioneiro que lhe fora entregue em substituição de seu irmão morto, não obstante o conselho desejasse o contrário.

É bem verdade que, em nenhum caso, as mulheres exerciam um poder equivalente àquele mantido por grupos de homens em uma sociedade patriarcal baseada em classes. Ao contrário, os casos ilustram a flexibilidade dos processos de tomada de decisão

característicos das sociedades igualitárias. Os capturadores, o conselho e os indivíduos interessados, todos tinham voz quanto ao destino dos prisioneiros, e as mulheres ou os homens individuais aparentemente ganhavam ou perdiam de acordo com a profundidade de sua convicção e a força de persuasão com que apresentavam seu caso. O que é importante para a presente linha de argumentação é que, em todos os casos, dispersas como são ao longo do tempo e entre diferentes povos iroqueses, as mulheres operavam formal e publicamente de acordo com seu próprio interesse, com oferta de presentes protocolares, uso da arte da retórica e outras manifestações públicas. Richards (41) cita o relato de Radisson quando este retornou de uma incursão de guerra; minha mãe adotiva, ele diz, "vem ao meu encontro pulando e cantando… Ela pega a mulher escrava que eu trouxera comigo e não deixa que qualquer um se envolva com ela. Mas o prisioneiro de meu irmão foi queimado naquele mesmo dia." A mãe de Radisson primeiramente o havia reivindicado do seguinte modo: "A velha me seguiu, falando em voz alta, a quem eles responderam com um alto '*ho*', então ela tirou seu cinturão e amarrou-o em mim e assim me trouxe a sua cabana" [*then shee tooke her girdle and about me she tyed it, so brought me to her cottage*].

No que concerne às decisões sobre o casamento nos períodos anteriores, Richards cita vários exemplos nos quais as matronas não detinham de fato o poder de decidir acerca dos cônjuges para seus filhos e filhas. Entretanto, registros antigos indicam, ao contrário, que as jovens mulheres moravam em dormitórios, recebiam amantes, engajavam-se em casamentos experimentais e tomavam decisões sobre com quem se casariam, ainda que isso ocorresse mediante os conselhos e o reconhecimento formal por parte de seus pais. Cartier reporta-se a esse "mau costume" das moças, que "ao alcançarem a idade de casar-se… são colocadas em uma casa comum, isoladas de todos os que as desejem até que tenham encontrado seu parceiro" (42). Outros relatos antigos informam que ambos, o pai e a mãe, encontravam-se envolvidos na escolha de cônjuges para seus filhos, porém as moças exerciam o direito de recusar um pretendente após tentar acertar-se com ele (40, 43). Os arranjos matrimoniais eram aparentemente flexíveis e incluíam tanto a poliginia como a poliandria.

O fato de que os poderes das matronas sobre o destino dos prisioneiros de guerra e sobre o casamento tenham se tornado mais nítidos com a formalização da constituição iroquesa indica não um acréscimo de poder, mas um reconhecimento formal de

prestígio e influência que há muito tempo vinha operando. No que tange ao casamento em uma sociedade onde o consenso era essencial, o jovem era *influenciado* ao invés de *ordenado* por seus parentes mais velhos sobre como conduzir sua vida pessoal. No entanto, a codificação formal da posição social das mulheres ocorreu em uma situação em que sua autonomia já se encontrava comprometida. A história subsequente da organização política dos iroqueses envolveu um fortalecimento temporário da "esfera pública" representada pela confederação até o ponto em que esse fortalecimento passou a ser suplantado pelo domínio colonial. As comunidades das casas longas foram substituídas por povoados de unidades de famílias nucleares; o que restou foram alguns dos estilos interpessoais e tradições afetas à cooperação e à autonomia pessoal.

## *Transição*

A exemplo do que ocorreu entre os iroqueses, sociedades ao redor do mundo têm sido transformadas pelo sistema econômico que emergiu na Europa naquele período a que se referiu Wallerstein como "o 'longo' século dezesseis", de 1450-1640 (1974: 406-407). Lamentavelmente, esse fato tem sido obscurecido na antropologia por meio da prática de separar-se o funcionamento "interno" das sociedades de seus contextos gerais, econômico e político, a fim de que sejam reconstruídas culturas supostamente "tradicionais" através da exclusão de envolvimentos "modernos". O artigo de Wallerstein não está especificamente dirigido a antropólogos, mas sua crítica aos métodos a-históricos procede (389): "A questão crucial quando se comparam 'estágios' é determinar as unidades das quais esses 'estágios' são retratos sincrônicos (ou 'tipos ideais')… E o erro fundamental da ciência social a-histórica (incluindo versões a-históricas do marxismo) é a reificação de partes da totalidade nessas unidades e então compará-las com essas estruturas reificadas". Para serem efetivos na interpretação da história, os estágios devem traduzir sistemas sociais totais.

Wallerstein distingue os sistemas sociais em "minissistemas" ou "sistemas-mundo". Um minissistema é "uma entidade que contém uma completa divisão do trabalho e uma única estrutura cultural" tal como "é encontrada apenas em sociedades agrícolas ou caçadoras-coletoras muito simples" (390). Ele continua: "Esses

'minissistemas' não mais existem no mundo. Além do mais, existiram no passado em um número muito menor do que tem sido frequentemente afirmado, uma vez que cada um desses sistemas, que se tornou conectado a um império através do pagamento de tributos a pretexto de 'custos de proteção', deixou, por esse fato, de ser um 'sistema', não mais contando com uma divisão de trabalho independente". Outros fatores que, há séculos, vêm minando a divisão autônoma do trabalho dos minissistemas são o comércio, o envolvimento em invasões ou eles mesmos sendo invadidos na busca por escravos (tanto no Novo Mundo quanto na África), a tributação de vários tipos (geralmente como incentivo ao trabalho remunerado) e o próprio trabalho remunerado, o que acarreta, muitas vezes, a ausência dos homens de suas aldeias natais por longos espaços de tempo. Em todos os casos, a ação missionária cumpriu um importante papel no sentido de incentivar as pessoas na direção da ética do trabalho individual e do modelo de família nuclear. Uma vez que os minissistemas não existem mais, diz Wallerstein, a análise social deve levar em consideração que "o único tipo de sistema social é o sistema-mundo… uma unidade com uma única divisão de trabalho e múltiplos sistemas culturais". Esse sistema-mundo é "a economia mundial capitalista".

O reconhecimento desse fato tem sérias implicações para o estudo transcultural das mulheres, uma vez que envolvimentos com uma economia mundial capitalista em desenvolvimento provocam efeitos profundos em sua relação com a produção e a distribuição de necessidades básicas do grupo e, por conseguinte, com as fontes do poder de tomada de decisão. A prática de empilhar os povos contemporâneos em camadas "históricas" – como caçadores-coletores, agricultores simples e agricultores avançados com domesticação – produz, por certo, algum *insight* sobre a natureza do declínio do status das mulheres, já que o envolvimento de um povo no sistema-mundo começa dentro de cada "camada" advinda de uma base diferente. Além disso, as tradições culturais são, em geral, extraordinariamente fortes e as pessoas podem travar duras batalhas em nome daquelas tradições por elas valorizadas. Por conseguinte, o método de comparação de culturas quase contemporâneas deve ser utilizado com o devido cuidado no sentido de sugerir tendências históricas (ver, por exemplo, Sacks, 1976). No entanto, sistemas socioeconômicos dissociados dos entraves econômicos e políticos que em alguma medida os fundamentam não podem ser tratados como

representações diretas das definições de papéis sexuais em sociedade divergentes.

Dois livros recentes, *Woman, Culture, and Society*[13] (Rosaldo e Lamphere, 1974) e *Women and Men* (Friedl, 1975), compartilham uma orientação a-histórica e assumem, a partir de evidências recentes e contemporâneas, a universalidade da dominação masculina e a desvalorização das mulheres. A premissa não é documentada ou discutida com base em materiais etno-históricos. Ao contrário, os conceitos do século dezenove acerca do poder patriarcal – incorretamente atribuídos a Marx e Engels (Friedl, 1975: 4) ou a Morgan (Rosaldo e Lamphere, 1974: 2) – são citados de forma tão breve quanto inadequada, e a alternativa que confere igual prestígio e autonomia às mulheres em sociedades igualitárias recebe apenas referência passageira, sendo subsequentemente ignorada (Friedl, 1975: 4-7; Rosaldo e Lamphere, 1974: 3). No entanto, as autoras evitam explicações psicobiológicas simplistas para uma suposta dominação masculina universal e veem a estrutura da posição das mulheres como um fator igualmente crítico para a relativa subordinação ou autonomia em diferentes facetas da vida cultural, abrindo, desse modo, a possibilidade de um futuro em aberto de acordo com mudanças estruturais.

Friedl apresenta discussões criteriosas a respeito da participação das mulheres na produção e no controle do alimento e dos outros bens em uma variedade de culturas, mas sem qualquer referência ao fato de que tanto materiais etnográficos como fontes recentes indicam o declínio quanto ao controle da mulher com o advento do comércio (certas exceções notáveis não são pertinentes aos povos que a autora descreve). Rosaldo e Lamphere (1974: 9) destacam que os artigos que constam em seu livro "estabelecem que o papel da mulher nos processos sociais é muito mais relevante do que aquele que havia sido previamente reconhecido", demonstrando ainda que "tanto mulheres quanto homens são atores sociais que agem de maneira estruturada para alcançar os objetivos desejados" e "detêm mais poder do que assumiram teóricos convencionais". Não obstante, as autoras, ao declarar que "os artigos… de um modo geral não tratam de questões atinentes ao atual papel das mulheres" (1974: 14), revelam seu próprio aprisionamento na ética antropológica que concebe os povos do terceiro mundo como representantes virtualmente imutáveis do passado. Com exceção de um artigo acerca dos mende de Serra Leoa, no século dezenove, os trabalhos empíricos tratam, sim, do "atual papel das mulheres" – entre os igbos e ijaw da Nigéria, os

mbum kpau de Tchad, os javaneses e outros grupos da Indonésia, os aldeões do Lago Atitlan na Guatemala, os povos rurais de Montenegro, da China pré e pós-revolucionária e as comunidades negras urbanas dos Estados Unidos. Por qual decreto tais povos são removidos do mundo de hoje?

Como resultado de uma perspectiva a-histórica, postula-se que a procriação e o aleitamento materno forneceriam por si mesmos a base para uma suposta subordinação passada, ainda que sujeita a mudanças no futuro. Uma vez que a divisão do trabalho era central na evolução da vida cultural, é fácil cair nessa armadilha: as mulheres têm filhos; a divisão inicial do trabalho está relacionada a esse fato, assim como a subordinação atual das mulheres; portanto, ocorreu uma mudança quantitativa, mas não qualitativa, no status das mulheres em relação aos homens, quando formas sociais igualitárias foram transmutadas em formas hierárquicas. Ignoram-se as implicações estruturais do fato de que quando o trabalho não é especializado para além da divisão por sexo, os bens são integralmente compartilhados no interior da coletividade do bando ou da aldeia, assim como, concomitantemente, distribui-se entre todos os membros do grupo o controle sobre a distribuição de recursos e produtos que cada um adquire ou fabrica. Desse modo, a fonte da transformação no status das mulheres é descurada; o desenvolvimento do comércio e da especialização a ponto de as relações de dependência emergirem fora do bando, da aldeia ou do coletivo familiar enfraquece o controle individual e a autonomia pessoal, estabelecendo as bases para a hierarquia.

Brown (1970) contrasta o controle público exercido por mulheres iroquesas, baseado em sua responsabilidade pelo domicílio coletivo e seus estoques, com a perda de tal controle e com a perda concomitante de status por parte das mulheres entre os bembas centralizados e hierarquizados. Em estudos comparativos, Sacks (1975) e Sanday (1974) atestam a relação entre controle e distribuição da produção por parte das mulheres e seu status e participação "pública". Goldhamer (1973) demonstra a variabilidade quanto ao controle das mulheres sobre os produtos de seu trabalho nas terras altas de Nova Guiné e a importância dessas variações no que diz respeito a seu status.

Por exemplo, entre os mae enga, as mulheres são responsáveis pela distribuição diária de seus produtos, mas "os homens mantêm 'o direito e o dever' implicados na 'importante' distribuição de porcos, carne suína e produtos em geral – para fins de subsídio,

comércio e pagamento de dívidas" (Goldhamer, 1973: 6). Em contrapartida, entre os tor de West Irian, "os homens dizem que é o total controle das mulheres sobre o suprimento de alimentos que lhes garante a 'posição excepcionalmente alta' que prevalece em todo o distrito" (10). A oferta de alimentos pode ser um ato "público" ou político, ou ainda um serviço privado, de acordo com o contexto estrutural. Entre os tor, como entre os iroqueses do passado, a distribuição de alimentos a estranhos por parte das mulheres é um ato público; estabelece o cenário para a recepção de recém-chegados. "A atitude expressa pelas mulheres em relação aos estrangeiros que chegam às aldeias determina como eles serão recebidos pelos homens" (10). Por outro lado, as mulheres bembas distribuem a comida como um serviço familiar, o que repercute na estatura do marido, impondo aos favorecidos obrigações para com ele, o mesmo ocorrendo principalmente com a extensão da hospitalidade. Entre os mae enga, o trabalho das mulheres fornece produtos que são consumidos pelos porcos, os quais, por sua vez, são distribuídos pelos homens em negociações políticas.

O status relativamente mais elevado das mulheres entre os iroqueses e os tor, as quais controlam seu trabalho e sua distribuição, do que entre os mae enga e, em especial, os bembas, onde não há esse controle, sugere que as fases preliminares do processo de desenvolvimento das classes acompanham, de fato, o declínio do status das mulheres, como Engels originalmente propôs. O elo entre o status rebaixado das mulheres, por um lado, e o crescimento da propriedade privada e das classes econômicas, por outro, era, na opinião de Engels, a emergência da família individual como uma unidade econômica independente. Ganhando forma no interior da antiga economia coletiva e, ao mesmo tempo, subvertendo-a, a família, como unidade econômica, transformou o trabalho das mulheres, convertendo-o de uma produção pública em um serviço doméstico privado. O desenvolvimento crítico que desencadeou tal mudança foi a especialização do trabalho que substituiu cada vez mais a produção de mercadorias para a troca e estabeleceu relações econômicas situadas para além do controle dos produtores.

A produção de mercadorias, escreveu Engels (1972: 233), "fragiliza a produção e a apropriação coletiva" e "eleva a apropriação individual à regra geral", colocando em movimento "poderes estranhos incorpóreos" que se levantam contra os produtores. As sementes da propriedade privada e da exploração de classe estão plantadas, e a família individual como uma unidade

econômica proprietária e herdeira de propriedade desenvolve-se dentro do coletivo e o destrói. "A divisão do trabalho dentro da família… permaneceu a mesma; mas agora as relações domésticas viravam de cabeça para baixo pelo simples fato de que a divisão do trabalho mudara fora da família" (221). Ao invés de levar a cabo responsabilidades públicas no coletivo do bando ou da aldeia, onde os bens eram distribuídos, as mulheres passaram a depender dos homens como produtores de bens comercialmente relevantes. No contexto da família individual, "a mulher foi degradada e reduzida à servidão… um mero instrumento para a produção de filhos" (121).

Engels descreveu esse processo como um desdobramento de outro processo, o de domesticação de animais no antigo Oriente e da troca de gado, que estava a cargo dos homens e, portanto, passou a ser propriedade deles. Uma vez que o controle desigual sobre os recursos e a subjugação por classe e por sexo se desenvolveram em contextos ecológicos bem diferentes em muitas partes do mundo tanto no período anterior como no decorrer do colonialismo europeu, é importante separar a formulação de Engels sobre a subjugação das mulheres e o contexto específico em que se deu essa discussão. Os processos associados à transformação de bens produzidos para o uso em mercadorias produzidas para troca futura tornam-se, então, aparentes em todas as áreas do mundo. São eles: especialização do trabalho em conexão com o comércio e a guerra para assegurar ou controlar o dito comércio; trabalho intensivo em terras agrícolas e acesso desigual ou privatização de terras privilegiadas; diferenças no status econômico expressas em categorias como "escravos", "homens lixo", juventude perpétua e afins; competição entre grupos de linhagem, dentro dos quais a família individual como uma unidade econômica começa a tomar forma; institucionalização de funções "políticas" relacionadas à guerra e à propriedade como elementos separados das funções "sociais" e a dicotomização das esferas "pública" e "privada"; institucionalização e racionalização ideológica da superioridade masculina.

## *Resumo*

Venho argumentando que a estrutura da sociedade igualitária tem sido mal compreendida como resultado do fracasso em reconhecer como pública e autônoma a participação das mulheres

em tal sociedade. Conceituar bandos de caça e coleta como conjuntos frouxos de famílias nucleares, nas quais as mulheres seriam ligadas por relações diádicas de dependência a homens individuais, projeta nos caçadores-coletores as dimensões de nossa própria estrutura social. Tal conceito representa uma visão teleológica e unilinear da evolução social, a partir da qual nossa sociedade é vista como a expressão plena das relações que estiveram presentes em todas as sociedades. A reinterpretação etno-histórica e conceitual dos papéis das mulheres nas sociedades caçadoras-coletoras revela a vigência de relações qualitativamente diferentes. O bando como um todo era a unidade econômica básica; os indivíduos distribuíam seus próprios produtos; a propriedade não existia como fundamento para a autoridade individual; e as decisões eram geralmente assumidas por aqueles que as executariam.

Abster-se de apreciar a estrutura das relações igualitárias torna mais difícil o problema de desvendar o complexo processo que iniciou a formação de classes e estados. A pesquisa etno-histórica indica que em sociedades horticultoras pré-coloniais, onde o igualitarismo ainda prevalecia, as mulheres continuavam a participar publicamente na tomada de decisões econômicas e sociais, muitas vezes através de conselhos que mediavam suas relações recíprocas com os homens. A comparação de tais sociedades com aquelas caracterizadas por diferenças de posição e riqueza indica que o principal concomitante da opressão das mulheres originalmente delineada por Engels é encontrado, de fato, em uma dimensão transcultural. A transmutação da produção para o consumo em produção de mercadorias para a troca (geralmente associada ao trabalho intensivo sobre a terra como uma mercadoria para uso futuro) passa a subtrair das mãos dos produtores o controle direto de seus produtos e a criar novos laços econômicos que minam a coletividade constituída pelos agregados familiares. As mulheres começam a perder o controle de sua produção, e a divisão sexual do trabalho relacionada à sua capacidade de procriar torna-se a base de sua opressão como prestadoras de serviços privados em domicílios individuais. O processo não é, de forma alguma, simples, automático ou rápido e, onde quer que as mulheres mantenham alguma autonomia econômica como comerciantes, elas detêm, igualmente, um status relativamente alto. Na África Ocidental, as mulheres estavam organizadas para manter e proteger seus direitos até que se desenvolvessem as classes econômicas e os estados políticos.

A documentação e a análise relativa aos papéis sociais das mulheres mostram, então, que as relações familiares nas sociedades pré-classe não representavam meramente formas incipientes das relações vigentes na nossa própria sociedade. A evolução social não ocorre de forma unilinear e quantitativa. Essa evolução tem acarretado profundas mudanças qualitativas nas relações entre mulheres e homens.

## COMENTÁRIO DE RONALD COHEN

Leacock merece ser congratulada por tentar esclarecer o registro etnográfico – e, ao fazê-lo, levantar importantes problemas teóricos. Eu divirjo dela em muitos desses problemas, mas admito plenamente que generalizações abrangentes e estereotipadas, tais como "a universalidade da dominação masculina" ou "a exploração na sociedade de classes", devem sempre ser questionadas. Caso contrário, tornamo-nos os fantoches de nossos próprios paradigmas.

Mulheres e homens nas sociedades de bando gozam de igual status? A literatura sobre o tema é considerada ambígua, sustentando interpretações contraditórias sobre igualdade e autonomia, por um lado, e, por outro, afirmando a inferioridade e a subordinação das mulheres. Leacock tenta esclarecer o problema, sugerindo que Engels estava certo: o bando, isto é, a sociedade pré-classe, é igualitária. Relatos em contrário, ela afirma, provêm de duas fontes: (a) o viés predominantemente masculino dos observadores, que projetam imagens de papéis sexuais típicos da "sociedade de classes" nos bandos igualitários, e (b) a contaminação do igualitarismo do bando através de seus contatos com sistemas sociais nos quais os homens são dominantes.

O argumento é persuasivo, mas não convincente, já que seria virtualmente impossível falsificá-lo. A rigor, não existem dados indicativos da dominação masculina nas sociedades de bando que não possam ser descartados por tais postulados. Como todas as assertivas dessa natureza, estas *parecem* válidas se você acredita nelas de antemão; caso contrário, torna-se necessário voltar aos dados e examiná-los.

Entre as primeiras observações que me são familiares estão aquelas feitas por Hearne (1958) entre 1769 e 1772, durante suas viagens pelas florestas árticas do Canadá. Na época das viagens de

Hearne, o comércio de peles encontrava-se bem estabelecido e a economia de subsistência local havia mudado drasticamente para muitos bandos na região. No entanto, Hearne foi capaz de encontrar indivíduos completamente isolados do contato, fazendo uso ainda de ferramentas feitas de pedra, osso e chifre (1958: 172). Hearne destaca tantas vezes a autoridade masculina sobre a esposa e/ou as esposas que é difícil simplesmente supor que toda a infinitude de práticas e avaliações observadas poderia ter surgido como consequência inovadora (ou "revolucionária") dos contatos com os europeus. Ele resume essas observações da seguinte forma:

> Os homens são comumente muito ciumentos de suas esposas e não tenho dúvida de que o mesmo espírito reina entre as mulheres; porém, elas são mantidas em um tal estado de temor por seus maridos que o maior privilégio de que desfrutam é a liberdade de pensar. A presença de um índio do norte provoca um temor peculiar em suas esposas, uma vez que ele sempre impõe sobre elas a mesma autoridade que o chefe de uma família na Europa em geral impõe a seus empregados domésticos (200).

Isso não significa que as mulheres deixavam de desfrutar de uma grande dose de autonomia e, até mesmo, de poder. As condições ambientais do norte eram tão árduas que tanto os homens como as mulheres se tornavam capazes, se necessário, de subsistir por conta própria, e existem relatos sobre mulheres fugindo com amantes, insultando seus maridos e exibindo a capacidade de manipular situações para seu próprio benefício. De fato, os tabus menstruais são, como nota Leacock, uma indicação do poder prejudicial que as mulheres podem exercer se for concedido que seu estado menstrual contamine as capacidades dos homens.

O poder é uma coisa – e todas as pessoas de ambos os sexos e de todas as idades detêm algum e são capazes de angariar ainda mais através de habilidades políticas. A autoridade na qual são estipulados e reconhecidos direitos para alocar recursos escassos é outra questão. Aqui, parece-me que a literatura é clara. Na sociedade de bando, em questões que afetam ambos os sexos, em suas inter-relações perante recursos escassos, os homens detinham maior autoridade do que as mulheres – embora a cooperação entre parceiros (mesmo que entre parceiros juniores e seniores) fosse imposta pela cultura (Cohen e VanStone, 1963).

Ao discutir o amor, o flerte e as relações entre os sexos, Hearne observa que as "índias do norte" são menos valorizadas por sua aparência do que pelo trabalho que são capazes de realizar,

convertendo peles em roupas e transportando cargas pesadas enquanto o grupo do acampamento está em trânsito:

> Quanto ao temperamento das mulheres, este é de pouca importância; pois os homens têm uma admirável facilidade em fazer com que as mais teimosas conformem-se com o máximo de entusiasmo que se poderia esperar daquelas que têm um caráter mais brando e mais amável; de modo que a única diferença real é que uma pessoa obedece através do medo e a outra obedece alegremente e de boa vontade; ambas sabendo que o que é ordenado deve ser feito … Quando algo deve ser preparado para comer, são as mulheres que cozinham; e estando a comida pronta, as esposas e filhas dos capitães mais importantes do país nunca são servidas até que todos os homens, mesmo aqueles que estão na condição de servos, tenham comido o que eles acham que é conveniente… Contudo, é natural supor que elas tomam a liberdade de se ajudar mutuamente em segredo; o que deve ser feito com grande prudência… e resulta, frequentemente, em uma surra muito severa (1958: 56-57).

A explicitação da autoridade masculina aqui é absolutamente notável. Essa autoridade resultaria, como sugere Leacock, de um viés ocidental do observador e/ou da absorção na sociedade ocidental dominada pelo sexo masculino? Claramente, Hearne ficou chocado com o tratamento concedido "ao belo sexo". Ainda assim, seus relatos referentes a ações de dominação masculina bem como suas declarações acerca do bando dos índios do norte do Canadá falam por si mesmos e, 200 anos mais tarde, o leitor pode facilmente verificar essas referências. Não obstante o viés ocidental, a autoridade masculina era uma parte bem integrada na vida do bando entre a metade e o final do século XVIII.

O problema mais difícil refere-se à mudança sociopolítica, econômica e cultural. O domínio masculino é resultado da situação de contato? Aqui me parece que há espaço para discussão e teorização, mas *não* para uma afirmação dogmática. O comércio de peles aumentou a importância econômica da caça e exigiu maiores esforços de todo o grupo de caçadores-coletores na exploração de recursos da fauna. Pode-se argumentar que, sob tais condições, o valor do trabalho das mulheres tenha aumentado e que os homens disputavam para obter tanto quanto possível o controle sobre as mulheres. De fato, Hearne descreve tais disputas. Ele também descreve a poliginia, a fuga e o roubo de esposas; há muitas declarações enunciadas por seus auxiliares índios que definem as mulheres como uma forma de capital.

Como preconiza Leacock, a questão que se coloca é se a desigualdade pode ser comprovada como resultante de mudanças "revolucionárias" na sociedade "igualitária" trazidas pelo comércio

de peles ou do incremento de "reflexos" de desigualdade (não observados) já presentes na era do pré-contato. Colocada nos termos se/ou, usando tanto os dados observados como aqueles (ainda) inatingíveis como teste decisivo, não se responde a questão. A referência acima atinente a "servos" indica uma estratificação induzida pela comercialização de peles ou alguma desigualdade de status pré-comércio entre os homens. Com base em outras proposições presentes no livro, a primeira indicação parece mais provável, e certamente é bem documentado o aprimoramento das distinções de status resultantes da incorporação ao comércio de peles. Estou disposto a admitir que esse mesmo complexo de mudanças pode ter afetado as relações entre os sexos e a divisão do trabalho. Entretanto, por que a desigualdade deve chegar de repente com o comércio de peles? Parece assaz plausível que, apesar de o comércio de peles ter transformado a vida dos índios, esse comércio ampliou, selecionou e enfatizou qualidades já presentes, embora em menor grau. Certamente, o teste capaz de aferir a veracidade dessas proposições encontra-se no passado desconhecido. E se algum dia esse passado pudesse ser conhecido e a desigualdade, registrada, ainda assim, isso poderia ser descartado como um viés do observador.

A evidência indireta, por outro lado, é novamente bastante clara. Em todas as sociedades de bando conhecidas, sempre que a liderança autoritária fez-se necessária para a realização de tarefas específicas, as posições de liderança recaíam sobre os homens. Tais posições envolviam atividades como organizar caçadas comunais (shoshone, mbuti), preparar, cortar e distribuir carne de baleia (yahgan) e alocar o uso de machados de pedra (yir yoront). Se a autoridade geral sobre as tarefas do grupo ainda não se encontrava presente na sociedade de bando, por qual razão os homens assumiam a liderança sempre que o bando exigia organizações indígenas de maior escala? Se isso acontecia por causa do contato com outras sociedades marcadas pela dominação masculina, a lógica e a data dessa ocorrência me escaparam. Por outro lado, é logicamente consistente com a proposição de que *nas sociedades de bando, a liderança da atividade organizada envolvendo ambos os sexos encontrava-se na esfera masculina da divisão do trabalho.* É essa qualidade de vida do bando que Leacock rejeita, e esse é o cerne de nossa discordância etnográfica e teórica.

A evolução social é um complexo sistema de interações retroalimentadas no qual a "dialética" pode ou não desempenhar um papel mais ou menos significativo, a depender das

circunstâncias (cf. Cohen, 1978a; b). Caracterizar um tipo muito amplo de sociedade como "pré-classe" – o que quer que isso signifique – e "igualitário" é, em minha opinião, transportar para a teoria contemporânea o evolucionismo unilinear simplista de nossos bem menos informados ancestrais acadêmicos. Todo tipo de desculpa pode ser levantado para que Engels tenha cometido essa generalização desmedida – o mesmo não pode ser dito em relação a Leacock.

As sociedades de bando são a forma de adaptação mais longa e mais antiga da humanidade. Dada a capacidade dos *sapiens* de simbolizar, moralizar e criar tradições ou regras (variáveis no grau em que estas são incorporadas) que estabilizam padrões de comportamento de grupos e indivíduos, os bandos diferem quanto ao grau em que a autoridade é desenvolvida. A cultura política antiautoritária é muito difundida entre esses bandos, embora varie a situação empírica. Nesse sentido, alguns têm parca autoridade manifesta e, para os observadores externos, parecem, frequentemente, viver em uma "anarquia ordenada" na qual cada pessoa faz seu trabalho sem que um elevado grau de autoridade, se há algum, seja exercido. Em alguns desses bandos, existem estruturas de autoridade intermitente, deveras dominadas por regras (por exemplo, caçadas comunais), de acordo com as quais a autoridade (invariavelmente exercida por homens) é muito claramente delineada. Em outros – muito poucos e, principalmente, confinados à Austrália –, a autoridade reside entre os homens mais velhos, que competem por recursos escassos e os controlam. Fatores etno-históricos e ambientais selecionam qual padrão de autoridade evolui num dado momento e lugar. Tendo em conta uma concentração de alimentos renováveis que possam ser armazenados, geralmente conectados aos recursos hídricos, tais sociedades podem se tornar bastante complexas. Elas, no entanto, não são facilmente caracterizadas como "igualitárias", "simples" ou o que quer que seja. Ao contrário, elas formam grupos que, por sua vez, formulam tradições que evidenciam sua adaptação em um determinado momento e lugar. Rotulá-las como "promíscuas", "igualitárias" ou qualquer outra coisa é ignorar sua variabilidade interna e a capacidade de que tal variação venha a interagir com o meio ambiente e a criar novas formas de padrões de sociedade e autoridade. Essa é a perspectiva dos "vislumbres" que Leacock procura substituir por uma abordagem "dialética". Fazer isso, parece-me, requer que examinemos nossos dados antropológicos através dos olhos dos evolucionistas do século XIX, que considero

paralisantes, e que abandonemos o rigor científico a serviço da retórica ideológica, que julgo equivocada.

## RESPOSTA DE ELEANOR LEACOCK

De maneira indireta, Cohen refere-se à minha "ideologia" como se os cientistas sociais estivessem naturalmente livres daquilo que também é conhecido como um ponto de vista. Cohen argumenta que denominar sociedades de bando igualitárias é um exercício de retórica ideológica que prejudica o rigor científico. Pelo que entendi de seu raciocínio, as sociedades de bando são sistemas adaptativos com padrões variáveis de autoridade, mas quando a liderança faz-se necessária, ela é invariavelmente masculina. O rigor científico de uma pessoa é a retórica ideológica de outra. Em minha opinião, a suposição de Cohen de que, em última instância, a autoridade masculina estaria subjacente a todas as estruturas de tomada de decisão traduz um compromisso ideológico com os termos familiares de nossa sociedade que estorvam a compreensão de sociedades de bando.

Um exemplo de liderança autoritária masculina por ele citado é a caça comunal realizada pelos mbuti. No conhecido relato de Turnbull (1962), as mulheres preparam seus batedores enquanto os homens começam a trabalhar em suas redes. Alguns casais entram cedo na floresta para apanhar cogumelos enquanto as atividades vão tendo início. Os homens decidem onde instalar suas redes e então as mulheres se organizam em um semicírculo. A um sinal que Turnbull não capta, começa a bordoada. As mulheres agem por iniciativa própria em situações que surgem quando a caça vai chegando ao fim. Turnbull relata que nenhuma ordem era dada, nenhuma liderança autoritária era exercida. No relato de outro observador (Turnbull, 1965b: 203), depois que as redes são montadas, as mulheres deixam as crianças maiores com os homens e entram na floresta com seus bebês nas costas para formar um semicírculo. Os homens permanecem imóveis e as mulheres batem no mato com paus, a fim de que os animais disparem em direção àqueles, apanhando, ainda, qualquer animal mais lento que venha em sua direção e jogando-o em suas cestas.

Onde está, nessas descrições, a autoridade masculina? Turnbull (1965a: 297) afirma explicitamente que "todas as decisões relativas à caça são tomadas por meio de uma discussão conjunta da qual as mulheres participam". Em uma caçada testemunhada por

Schebesta (Turnbull, 1965b: 172), são mencionados "líderes" que começam as atividades com um breve ritual. Ambos são anciãos, um homem e *uma mulher*. Como Cohen destaca, assertivas *parecem* válidas se você acredita nelas de antemão.

Cohen refere-se ao fato de que se uma mulher chipewyan menstruada passar por cima de uma armadilha ou local de pesca pode prejudicar o sucesso de um caçador (não suas "capacidades"). Uma vez que dificilmente faz sentido correr o risco de deixar o sangue gotejar sobre uma armadilha, esta foi possivelmente uma medida prática que, mais tarde, seria irracionalmente estendida, no caso dos chipewyan, à ingestão de partes da cabeça de um animal ou ao deslocamento por uma trilha por onde tais cabeças foram transportadas. Boas maneiras que organizam o espaço e resguardam a privacidade são comumente ritualizadas como tabus. Por exemplo, a crença de que pisar por cima de uma pessoa adormecida pode trazer doença ou má sorte, a prática certamente precedeu a sanção. Por que este não poderia ser o caso em relação aos tabus menstruais? Não estou defendendo a racionalidade original de todas as práticas rituais, mas argumentando que as explicações no terreno do senso comum não devem ser automaticamente descartadas.

Em qualquer caso, o registro de Hearne (1911: 303-305) sobre as práticas dos chipewyan indica a escolha feminina e não atitudes masculinas de banimento com relação à cabana menstrual. Quando vão recolher-se à cabana menstrual, as mulheres abaixam-se, escorregando pelo lado de suas tendas, ao invés de saírem pela porta. Hearne comenta que as mulheres não deixam a tenda dessa maneira apenas em intervalos mensais, mas também quando estão zangadas com seus maridos ou, como ainda observa Fidler (Tyrrell, 1934: 531), quando vão ao encontro de amantes. Parece ser inconveniente que os maridos questionem sua partida, embora possam tentar descobrir se há amantes envolvidos…

Cohen argumenta ser impossível falar em termos definitivos sobre as relações sociais no mundo pré-colonial. No entanto, trata-se de uma questão de grau. Se essa máxima fosse aplicada de um modo geral, e não apenas pontos de vista populares estivessem sendo questionados, isso desafiaria um contingente consideravelmente maior de descobertas aceitas pela antropologia social e pela arqueologia do que eu desejaria que viesse a ocorrer. Os cânones da prova sempre constituem um problema nas ciências não-experimentais, mas evidências que apontam

consistentemente em uma direção particular acabam por vencer. O que dizer, então, sobre o relato de 1769-1772, de Hearne, acerca daqueles chipewyan conhecidos como os índios do norte, com quem ele viajou de Churchill, na Baía de Hudson, até o Rio Coppermine?

Cohen cita evidências claras de "ações e declarações atinentes à dominação masculina" e poderia ter acrescentado incidentes como o de um homem que tão raivosamente espancou sua esposa por zombar dele que, mais tarde, ela veio a falecer (Hearne, 1958: 266); de homens que disputavam ou compravam, bem como capturavam ou roubavam esposas (128, 142-143, 156-157, 199-200, 207-208, 272); e, ainda, de homens de gangue estuprando as mulheres em um acampamento de estranhos com o qual o grupo de Hearne se depara em uma ocasião (281). Cohen está ciente de que o comércio de peles influenciou as relações entre os índios do norte e sugere que o status de "servo" mencionado por Hearne provavelmente representava a estratificação induzida pelo comércio de peles entre os homens. No entanto, ele pergunta por que a estratificação sexual "chega de repente" com o comércio de peles. Respondendo sua própria pergunta, ele escreve que as mulheres "são consideradas uma forma de capital". O comércio de peles transformara as relações econômicas recíprocas; as mulheres, na condição de carregadoras e processadoras de peles, tornaram-se uma forma de capital, um desenvolvimento análogo àquele descrito em relação aos blackfoot das Grandes Planícies (Lewis, 1942: 38-40).

As relações observadas por Hearne não tinham acontecido muito repentinamente, e a razão pela qual tais relações assumiram uma forma tão extrema foi, talvez, o fato de que não se constituíam uma "parte da vida do bando" no sentido usual desse termo. Hearne não descreveu a composição da "gangue", como ele a chamava, cujo líder, Matonabbee, concordara em levá-lo até a Baía de Coppermine. Essa gangue se contraía e se expandia de acordo com as exigências desse compromisso e da busca por peles e contrastava com a situação de outros grupos encontrados, em que as figuras centrais não eram caçadores em meio período, mas eram intermediários em tempo integral no comércio de peles, um papel que alguns homens tinham desempenhado na área por meio século após o estabelecimento do Forte Prince of Wales, em 1717.

Aqueles chipewyan que escolheram se tornar intermediários no comércio de peles abandonaram a vida dos "mais indolentes e

pouco ambiciosos" que, de acordo com Hearne, continuaram a viver de renas em uma área carente de peles e que trocavam peles curtidas e alimentos por machados, cinzéis, limas e facas (1956: 122-123). Os "portadores", como Hearne os chamava, corriam o risco de morrer de fome a fim de viajar do Forte para o interior, onde obtinham peles dos índios dogrib, dos yellowknives ou dos copper (123, 199-201, 222-224, 271, 288, 316). (O indivíduo mencionado por Cohen, cujo povo não possuía ferramentas de metal, era uma mulher dogrib, mais a oeste, não relacionada aos índios que Hearne conheceu e descreveu como grupos). Os índios do norte mantinham, pela violência, seu status de intermediários, às vezes saqueando e até mesmo deixando morrer de fome qualquer índio dogrib ou copper que, ao invés de realizar a troca através deles ou viajar como seus criados, faziam contato direto com o Forte (201-203). Hearne comparou suas vidas com as dos outros chipewyan da seguinte forma:

> É verdade que os transportadores se orgulham muito do respeito que lhes é demonstrado na fábrica; para obtê-lo, eles frequentemente correm riscos significativos de morrer de fome em suas andanças para lá e para cá; e tudo o que possam angariar por meio das peles obtidas após um ano de trabalho árduo raramente equivale a mais que o suficiente para garantir uma mera subsistência, além de umas poucas peles para vender subsequentemente; enquanto os que eles chamam de indolentes e mesquinhos vivem geralmente em um estado de abundância, sem problemas ou riscos; e, por conseguinte, devem ser os mais felizes e, na verdade, também os mais independentes (123).

Nas fábricas voltadas ao comércio, as mulheres índias eram usadas como concubinas e prostitutas. O Governador Norton, filho de um homem inglês e de uma mulher índia, mantinha, segundo Hearne, um harém de dimensões consideráveis. Além disso, envenenava homens que se recusavam a entregar esposas e filhas que ele desejasse, tendo envenenado ainda duas de suas mulheres que ele considerava infiéis (107-108). Tyrrell, editor do diário de Hearne, questiona essa degenerescência, mas jornais referentes a fábricas posteriormente instaladas no interior relataram queixas por parte de chipewyans de que os canadenses estariam levando suas mulheres à força. Os canadenses mantinham famílias poligâmicas, às vezes batendo nos homens que tentavam impedir a tomada das mulheres, e as pessoas com autoridade aumentavam sua renda com prostituição (Tyrrell, 1934: 446n, 449). De sua parte, Hearne inferiu que sua própria experiência como viajante padecera ao ser ele "servido com as piores mercadorias", mas com "o melhor preço" (1958: 159).

Matonabbee, o "guia principal" de Hearne, foi adotado pelo pai de Norton e viveu no Forte Prince of Wales quando menino. Depois de passar alguns anos com seu próprio povo, ele foi devolvido ao Forte aos 16 ou 17 anos para viver o resto de sua vida trabalhando para a Companhia da Baía de Hudson. Um homem de 34 ou 35 anos à época da viagem de Hearne, Matonabbee viajara muito pelo Canadá e foi responsável por fazer importantes contatos comerciais. Em recompensa pela viagem a Coppermine, ele foi designado "chefe de toda a nação indígena do norte" e "continuou prestando um relevante serviço à Companhia… trazendo uma maior quantidade de peles para a fábrica, nas proximidades do Rio Churchill, mais do que qualquer outro índio jamais conseguiu, ou jamais conseguirá" (334). Ao saber da destruição do Forte pelos franceses em 1782, Matonabbee cometeu o ato extraordinário de se enforcar.

A escolha de esposas por parte de Matonabbee sintetiza a transformação das relações entre os sexos, de uma divisão recíproca do trabalho para uma situação em que a mulher passou a desempenhar o papel de prestadora de serviços aos empreendedores masculinos individuais. As mulheres, sempre apreciadas como parceiras essenciais por suas habilidades quanto ao processamento de couro e a seus outros trabalhos, passaram a ser avaliadas como transportadoras (70, 98-99, 102, 146, 157, 247), que carregariam "oito ou dez *stone* [122-144 libras] no verão, ou ainda transportariam um peso muito maior no inverno" (129). Embora a maioria das mulheres tivesse "baixa estatura", e muitas delas "exibissem uma forma mais delicada", Matonabbee "orgulhava-se vivamente da altura e da força de suas esposas e frequentemente declarava que poucas mulheres suportariam cargas mais pesadas". Hearne escreveu sobre as esposas de Matonabbee (128), anotando que "Elas apresentavam, em geral, uma aparência muito masculina", e "várias delas [a maioria dentre as sete]… tornaram-se, por causa de seu tamanho, boas granadeiras".

Como menciona Cohen, Hearne registrou em seu diário incidentes em número suficiente para indicar que as mulheres de um modo geral faziam valer seus interesses. Hearne observou com certa desaprovação que algumas eram "tão arrogantes e insolentes quanto qualquer mulher no mundo" (320). Ao avaliar um material como aquele produzido por Hearne, é importante lembrar que alguma bravata sempre foi encenada em benefício dos europeus. Quando sua "gangue" se aproximou do Forte, Matonabbee convidou alguns estranhos a se juntarem a ele, uma vez que os

índios haviam descoberto "que uma gangue numerosa obtém muito respeito" (284). A maioria dos europeus, continuou Hearne, guardava a falsa impressão de que todos os que acompanhavam os "líderes" nessas ocasiões eram "devotados a seu serviço e a seu comando o ano todo", enquanto, na verdade, os líderes não exerciam autoridade para além de suas próprias famílias, e "o respeito insignificante… a eles prestado… durante sua residência na fábrica" tinha o propósito de aumentar seu poder de barganha. Esperava-se que os líderes usassem alternadamente todos os meios disponíveis, implorando, fechando a cara e fazendo exigências, a fim de obter um retorno razoável, até mesmo para "os mais inúteis de sua gangue" (284). Certamente, as mulheres, cujos sentidos não eram de modo algum "apáticos e frígidos", como Hearne proclamou (320), entrariam no jogo quando os europeus estivessem por perto. Isso não significa negar a realidade de seu status adverso, mas rever a possível suposição inferida de minha discussão acima de que essas mulheres eram abjetas e indefesas.

Cohen argumenta que, provavelmente, o comércio de peles introduziu a desigualdade de "servos" masculinos, mas, no caso das mulheres, certamente "aprimorou, selecionou e enfatizou qualidades já presentes". Ele cita evidências indiretas afetas à autoridade masculina em geral, como a caça entre os mbuti, mas opta por ignorar dados do século XVII sobre relações igualitárias no seio de um povo da mesma área cultural dos chipewyan, os montagnais-naskapi. Decerto, podem-se encontrar referências às mulheres montagnais como servas e escravas (Thwaites, 1906: 2: 77-79; 4: 205). Na cultura europeia, as mulheres que faziam algo mais do que supervisionar os empregados domésticos eram, na verdade, camponesas e servas ou escravas da classe trabalhadora. No entanto, aqueles que vieram a conhecer os montagnais registraram o papel decisório e a autonomia pessoal das mulheres (Thwaites, 1906: 5: 133, 179-181; 6: 233, 255; 68: 93). Também se encontra menção acerca da violência no entorno de postos de comércio e de estações missionárias, geralmente associada à bebida, embora, por vezes, esta se efetivasse por meio de novos convertidos com um fervor religioso tão excessivo a ponto de desencorajar os padres jesuítas (Bailey, 1969). Esses comportamentos, no entanto, contrastam significativamente com o ambiente da vida cotidiana registrado pelo jesuíta Paul Le Jeune durante os meses de inverno em que ele passou com um grupo de dezoito homens, mulheres e crianças, que combinavam a generosidade e a cooperação (que Le Jeune admirava) e um

luxurioso apreço por relaxar, comer, brincar e fazer provocações indecorosas (que ele desaprovava com veemência)…

Para concluir, é justo afirmar que, apesar de diferenças marcantes de pontos de vista, a última década de pesquisa trouxe a discussão acerca das relações entre mulheres e homens numa perspectiva transcultural a um patamar no qual quatro proposições são amplamente aceitas pelos estudiosos que trabalham nessa área: (1) o estudo em termos unidimensionais sobre o maior ou menor "domínio masculino" é demasiado simplista para ser significativo; (2) a análise ainda é dificultada pela tendência de transpor para outras sociedades conceitos derivados de padrões de papéis sexuais ocidentais; (3) a alternativa histórica às instituições patriarcais não são as instituições matriarcais anteriores, no sentido da imagem espelhada do patriarcado, mas instituições igualitárias; e (4) o estudo adicional de instituições igualitárias e de como elas funcionam econômica, social e ideologicamente é de importância fundamental.

Uma quinta proposição que, a meu juízo, vem se tornando reconhecida é a seguinte: entender os efeitos do colonialismo requer, para além do que fornece o típico trabalho de campo, uma contribuição mais direta da parte de mulheres e homens que estão revendo sua própria herança cultural, tanto pré quanto pós-colonial, ao mesmo tempo que pesam alternativas para uma ação pessoal e política. As mulheres do Terceiro Mundo estão sendo atraídas para a força de trabalho de corporações multinacionais como trabalhadoras grosseiramente mal pagas, e antropólogos que limitam sua investigação aos problemas que a "modernização" representa para "o ideal tradicional da dominação masculina", como LeVine (1966: 192) faz em relação à África, contribuem para a polarização sexual a que McElroy alude acima como uma importante estratégia de dividir e conquistar. Em relação à Austrália, Berndt (1974: 82-83) lamenta o "foco persistente" posto no contraste sagrado-profano e a exclusão habitual das mulheres como o cerne dos valores aborígines. Num período em que as mulheres aborígines buscam diretrizes para seu comportamento, tal formulação distorce sua própria experiência mais ampla de interdependência entre mulheres e homens na vida econômica e doméstica. Os antropólogos adquiriram considerável poder *de facto* para definir situações para outros povos; portanto, a pesquisa combina diretamente questões científicas, éticas e práticas deveras importantes. Se tais questões devem ser levadas a sério, as

mulheres que estão sendo descritas precisam ser ouvidas diretamente.

## MAIS SOBRE O STATUS DAS MULHERES EM SOCIEDADES IGUALITÁRIAS POR BRUCE COX

Mulheres e homens detêm igual status nas sociedades de bando? Leacock considera cuidadosamente os problemas do método que podem interferir na formulação de uma resposta a essa questão. Podemos dizer, de um modo geral, que ela presume que tais problemas relacionam-se com o viés do observador e o efeito da mudança histórica. Cohen (1978: 257-259) reclama que o argumento de Leacock não é falsicável. Dito de outro modo, ele argumenta que praticamente qualquer evidência a respeito da dominação masculina pode ser descartada como resultante de um viés do observador masculino ou da "contaminação". No caso da "contaminação", os críticos de Leacock ficariam na difícil posição de provar que as situações por eles apresentadas não teriam sido afetadas pelo sistema "econômico e político mundial".

Cohen e Leacock, no entanto, não discutem abstratamente esse ponto. De fato, eles o debatem em termos de uma situação histórica particular, um grupo de índios da língua dene que guiaram Samuel Hearne até o Rio Coppermine, em 1770-1772. A posição das mulheres nesse grupo era, de fato, consideravelmente baixa, como Cohen e Leacock em geral concordam, porém divergindo acerca de como as relações sociais entre esses "índios do norte" foram afetadas pelo comércio de peles. Cohen (258) reporta-se, nesse contexto, ao "aprimoramento" de uma desigualdade sexual que, segundo ele, teria vigorado antes de a Companhia da Baía de Hudson começar a negociar com os índios do norte. Leacock retruca com um argumento por analogia, citando várias partes do mundo indígena em que a posição das mulheres declinara quando da incorporação em um sistema econômico mundial. Ela presume, por exemplo, que o aumento da violência entre homens e mulheres seria "um resultado mundial" de tal incorporação. Além disso, argumenta que as mulheres teriam se tornado "uma forma de capital" em alguns grupos recentemente penetrados pelo capitalismo. Em sua opinião, os guias de Hearne representariam um desses casos. Cohen concorda com essa visão. Eu penso que ambos estão errados. Eles se equivocaram, a meu juízo, por se centrarem muito estreitamente nas mudanças das

relações entre homens e mulheres em meio aos companheiros de viagem de Hearne. Argumentarei que as relações entre os sexos foram transformadas por um novo modo de produção que mudou *todas* as relações sociais entre os índios do norte.

Para fazê-lo, contudo, é necessário dizer algo mais acerca do grupo dos índios do norte em questão. Esse grupo ainda é melhor conhecido entre nós por meio do diário de viagem de Hearne (1969), uma vez que as visitas desses índios ao Forte Churchill naqueles dias eram raras, breves e distantes entre si (cf. por exemplo, Williams, 1969: 201n). No entanto, as atividades dessa "gangue" de "comerciantes do norte" são tão notáveis que os estudiosos se perguntam se Hearne descreveu-as com precisão. Slobodin (1975, p. 279), por exemplo, culpa Hearne por supor que os únicos princípios da gangue eram "O poder faz a razão" e "O vencedor leva tudo". Outros estudiosos ficaram intrigados com as relações da gangue com outros dene que conheceram ao longo do caminho. Hearne e seus companheiros encontraram seu primeiro grande grupo de índios no Lago Clowey. Ali, Matonabbee, o guia de Hearne, agia como "o maior homem do país", distribuindo, "com mão aberta", tabaco, pólvora e bebida. Hearne (135-140) descreve relações amistosas com os outros dene acampados em Clowey. Mais a oeste, no entanto, eles encontraram um grupo de índios "copper", "na realidade, constituído das mesmas pessoas em todos os aspectos" (157). Esses índios saqueavam peles e esposas. Mais ao norte, ainda encontraram outro grupo de índios copper, em relação aos quais Hearne (170) declara: "Nada os protegia, além de sua pobreza". Na viagem de volta, eles negociaram com um grupo (222) e saquearam outro (281). O comportamento da gangue como um todo nem sempre era consistente. A meu ver, contudo, as inconsistências e contradições eram parte da situação material, e não um artefato das percepções de Hearne.

Leacock argumenta que o papel econômico desempenhado pelos guias de Hearne afetou negativamente a posição das mulheres nessa gangue. Ela discorre sobre uma "transformação" do papel das mulheres que passa a assumir a forma de um "serviço para empreendedores masculinos individuais". No entanto, é improvável que compreendamos plenamente tal transformação, a menos que essa transformação seja colocada em um quadro mais amplo de explicação. Esse quadro é fornecido por recentes discussões sobre a "articulação" entre as economias baseadas no parentesco e as economias capitalistas e o mercado mundial. Em

alguns casos, as economias tradicionais são, "ao mesmo tempo, solapadas e perpetuadas" (Meillassoux, 1972: 103). O paradoxo de Meillassoux pode ser aplicado, por exemplo, quando uma "economia natural" troca mercadorias com uma empresa mercantil que vende no mercado mundial. Este foi claramente o caso dos índios do norte e da Companhia da Baía de Hudson (Tanner, 1978). Assim, a economia mundial penetrou muito cedo na economia dos índios do norte sem destruí-la. De fato, a continuidade da economia de subsistência tradicional dos nativos era do interesse da Companhia, uma vez que aquela economia supria os custos da "reprodução social". Os gerentes dos postos de comércio não desejavam prover para "uma parcela de mendigos" ao redor desses postos (Hearne, 1968: 124; House of Commons, 1749: 215). Em tais condições, as relações tradicionais de produção, baseadas em caças comunais de renas e na partilha dos animais, persistiram entre os índios do norte. Esse tipo de "economia natural" não oferece uma base para a acumulação de riqueza ou o crescimento de uma hierarquia social (Meillassoux, 1972: 99). A empresa extraía mais-valia dos produtores de peles, mas isso pouco teria afetado os dene em sua maioria, talvez porque, à época de Hearne, a produção para a venda seria escassa entre esses povos. Hearne (citado por Leacock) ainda via a maior parte dos dene como "felizes e independentes" na década de 1770. Isso se aplicaria, no entanto, apenas àqueles que participavam da economia tradicional.

Os companheiros de viagem de Hearne representavam um caso diferente, já que desempenhavam o papel de intermediários no comércio de peles. A perspectiva que acabou de ser esboçada pode nos dizer algo sobre o papel do intermediário. Desse ponto de vista, Matonabbee e sua gangue seriam vistos como mediadores entre a economia natural da maioria dos dene e a economia capitalista do Forte Churchill. Há contradições inerentes a esse papel. Em um contexto, esses "comerciantes do norte" deveriam distribuir tudo o que fosse excedente com relação às necessidades imediatas. Em outro, esperava-se que acumulassem mercadorias; eles precisavam acumular peles, para trocar com a Companhia da Baía de Hudson, e produtos manufaturados, para trocar com os produtores de peles. É improvável que os intermediários pudessem atender às expectativas de todos aqueles com os quais lidavam. Por vezes, era politicamente oportuno presentear "com uma mão liberal". De um modo geral, no entanto, seu papel era o de explorador. Isso não se resumia simplesmente a capturar esposas

de outros bandos dene, como os argumentos de Cohen e de Leacock poderiam indicar. Frequentemente, significava "tomar todos os artigos úteis" (Hearne, 1968: 281). De seus "aliados" em Congecathawachaga, "eles não apenas levaram muitas de suas jovens mulheres, peles e couros, mas também vários de seus arcos…" (156). Nestes e em outros casos, os companheiros de Hearne não estariam apenas sendo sanguinários. Eles foram apanhados nas amarras ineliminâveis do intermediário: precisavam "comprar barato e vender caro" em sua relação com os clientes (especialmente a Companhia da Baía de Hudson), e esses clientes, por sua vez, queriam fazer o mesmo.

Não é fácil, entretanto, estimar as difíceis circunstâncias que cercavam os intermediários durante sua estada no Forte Churchill. Lá, eles eram alvo de grande respeito (Hearne, 1968: 123) e também recebiam generosos presentes (cf. por exemplo, 285n). Essa forma de remuneração poderia sugerir que tais aportes constituíam um fundo extra para pagamento ao comerciante índio. No entanto, esses aportes eram devidamente inscritos na "Conta de Despesas" do posto de comércio, calculadas, simplesmente, como um custo da transação. Além disso, a Companhia negociava com os intermediários pela mesma tarifa que eles negociariam com os produtores originais de peles. Havia uma taxa habitual em que as mercadorias europeias eram negociadas. Essa tarifa constituía o "Padrão do Comércio". Os comerciantes do posto não negociariam as peles por menos. Na verdade, eles costumavam vender *mais caro* do que o requerido pelo Padrão do Comércio. Esse "adicional" ou lucro extra era calculado *após* a dedução do custo dos subsídios concedidos a "índios líderes", como Matonabbee e sua gangue (Davies, 1965: 27n). Não existe almoço grátis, e os comerciantes do norte provavelmente sabiam disso.

Como não podiam reduzir suas despesas na compra de manufaturas europeias, apenas uma alternativa permanecia aberta aos comerciantes do norte: reduzir seus custos com o transporte e o fornecimento no campo. Isso, certamente, era realizado por eles através tanto da cobrança até o limite máximo que o tráfico poderia suportar sobre o que fora recebido no Forte (cf. por exemplo, Hearne, 1968: 222) quanto da pilhagem. Os problemas com o transporte eram resolvidos apelando-se a parentes ao invés de contratar trabalho pago. Ou seja, os comerciantes do norte levavam suas esposas como carregadoras (cf. por exemplo, 102). Hearne (285n), em uma ocasião, menciona "dois homens que transportaram… uma tenda [de Matonabbee] no inverno anterior".

No entanto, as esposas continuavam sendo as principais carregadoras no tempo de Hearne – a ponto de os próprios companheiros de Hearne acreditarem que a viagem através do país seria impossível sem as mulheres atuando como carregadoras (101). Leacock, entretanto, elabora um entendimento equivocado sobre isso. Ela conclui que as mulheres eram compradas e vendidas e se tornaram "uma forma de capital". A noção de esposas como bens móveis baseia-se em casos em que Matonabbee "comprou uma esposa". Leacock parece presumir aqui uma economia baseada na escravidão feminina. Um modo de produção escravista, contudo, não se resumiria, simplesmente, à compra e à captura de escravos. A escravidão também deve ser reconhecida nos costumes e arranjos sociais. Isto é, pessoas que não têm escravos podem ser permissivas a que outras pessoas contratem seu trabalho e as mantenham. Este não parece ter sido o caso dos índios do norte. Na verdade, Matonabbee, só com grande dificuldade, poderia manter um suplemento completo de carregadoras femininas. Quando elas "fugiam", como duas fizeram durante a jornada de Hearne (139-140), ninguém ajudou Matonabbee a recuperá-las. Pelo menos em duas ocasiões, ex-maridos de "carregadoras" de Matonabbee exigiram seu retorno (141, 146). Parece haver poucas evidências de que a escravidão fosse uma instituição reconhecida entre os dene.

Há, aqui, todavia, uma questão mais ampla. Leacock pode querer mostrar a situação das mulheres dene (e outras) naquilo que tal situação tem de pior. Ao fazê-lo, todavia, ela não apenas toma liberdade com os fatos como também confunde a interpretação. Eu sustento ser improvável que apenas um sexo tenha sido explorado, como Leacock sugere. Os companheiros de viagem de Hearne, na verdade, podem ser vistos como exploradores de todos os que conheceram, sem diferença de gênero. Eles próprios, no entanto, atravessavam dificuldades econômicas. Hearne, que, mais tarde, foi chefe em Churchill, parece reconhecer isso. Ele observa que os esforços dos "comerciantes anuais" beneficiaram muito a Companhia, mas não o contrário. Ele conclui, de fato, que a Companhia não compensava devidamente os riscos que os comerciantes corriam no trajeto para o Forte Churchill. Com efeito, esses comerciantes anuais não eram pagos de maneira adequada pelo trabalho de trazer as peles. Maltratados no Forte, eles maltratavam todos os que encontravam pela frente (quando se atreviam a tanto). No processo, suas mulheres perderam o controle de seu trabalho e de seu produto. No entanto, as

degradações sofridas pelas mulheres dos comerciantes só podem ser entendidas em termos das circunstâncias materiais que cercavam todo o grupo.

## RESPOSTA DE ELEANOR LEACOCK

Oxalá todos aqueles que discordassem de minhas análises sobre a mudança de status das mulheres estivessem de acordo com minha interpretação acerca dos relevantes processos históricos, como Cox parece fazê-lo. Não encontro, praticamente, qualquer ponto de divergência a respeito de sua discussão sobre os chipewyan do século XVIII, a não ser quando ele aprecia minha posição como excessivamente focada nas relações entre homens e mulheres, ignorando a ênfase que atribuo à ampla transformação em todas as relações sociais produzidas pelo comércio de peles. É difícil entender como Cox pôde apelar às observações feitas por Tanner, em 1978, sobre a penetração inicial da economia capitalista em sociedades canadenses nativas, como se esta autora, de alguma forma, contrariasse meu ponto de vista. Eu poderia assumir que Cox ignorava a pesquisa razoavelmente conhecida que desenvolvi sobre os efeitos do comércio de peles em uma economia de caça subártica, publicada um quarto de século antes (Leacock, 1954), não fora o fato de que ele incluiu, em sua *Cultural Ecology* (Cox, 1973), um artigo posterior sobre o bando montagnais-naskapi do século XVII (Leacock, 1969a).

De acordo com Cox, eu argumento a respeito dos chipewyan por analogia, embora, em meus cálculos, eu dedique, desproporcionalmente, 20% da minha resposta a materiais voltados aos chipewyan. Segundo Cox, minha interpretação acerca desses materiais estaria prejudicada pelo meu desejo de mostrar a situação das mulheres chipewyan no seu pior, embora eu afirme explicitamente que elas não devem ser consideradas desprezíveis ou indefesas. Ainda de acordo com Cox, eu negligencio a exploração dos homens tanto quanto das mulheres pela gangue de Matonabbee, não obstante eu assinale que a gangue tinha em sua essência "intermediários em tempo integral no comércio de peles", os quais, por vezes, "mantinham seu status de intermediário por meio da violência, saqueando e até deixando morrer de fome aqueles índios dogrib ou copper que, ao invés de negociar com eles ou viajar como seus empregados, mantinham contato direto com o Forte".

Considero a explicação de Cox para o comportamento do intermediário chipewyan uma contribuição útil e valiosa à história subártica. Parece desnecessário, no entanto, contrapor sua explicitação a um argumento hipotético de que a economia chipewyan, segundo o relato de Hearne, baseava-se na escravidão feminina, como também imputar esse argumento a mim. As formalidades da escrita acadêmica certamente devem sugerir a Cox que, antes de fazer tal imputação, ele deveria familiarizar-se com o tratamento por mim atribuído ao impacto do comércio de peles no que se refere à posição das mulheres entre os montagnais-naskapi (capítulo 5 deste volume), um povo semelhante ao chipewyan a que me refiro no artigo por ele criticado. Ainda, ele poderia simplesmente considerar minha discussão em torno de processos evolutivos na seção final do artigo, no qual eu me debrucei sobre a relação que ele meramente sugere em seus comentários: o elo inseparável entre os primórdios da exploração por sexo e a exploração de classe.

## SOBRE *THE OJIBWA WOMAN* POR RUTH LANDES

Surpreende-me, na discussão de Leacock sobre *The Ojibwa Woman* (1938), de minha autoria, que ela apanhe dados isolados de seus contextos para contradizer, em sua maior parte, aquilo que afirmo ter visto, ouvido e compreendido há mais de quarenta anos. Ela me parafraseia, por vezes indevidamente, como na passagem "As mulheres, mais facilmente que os homens, têm visões que lhes trazem poderes sobrenaturais". Ela atribui ao meu relato numerosas "contradições por mim não reconhecidas" e em nenhum lugar relaciona essas supostas contradições aos temas principais que venho tratando nesse livro e em meus outros escritos sobre os ojíbuas: o individualismo extremo fomentado pelos ojíbuas e manifestado por pessoas proeminentes e excêntricas (um termo usado no livro); o atomismo social, que apresentei pela primeira vez em um trabalho anterior; as distintas esferas sexuais de atividade e reconhecimento, que a linguagem reflete e, por fim, o mundo não oficial do trabalho das mulheres nunca tocado pelos homens. Em outras palavras, ela omite o sistema de valores especiais que eu descrevo, no qual desvios individualistas são possibilitados pelo atomismo social. Ela pode discordar de minhas evidências, mas não deveria ignorá-las.

Segundo a crítica de Leacock, eu operaria um "rebaixamento do status das mulheres entre os ojíbuas". Até onde eu me recordo, a recepção entusiasmada oferecida a meu relato por meus professores de Columbia (Boas e Benedict) não foi compartilhada do lado de fora da academia, pois o tema da vitalidade cultural das mulheres era geralmente intocado, exceto por algumas mulheres antropólogas. As mulheres eram mais bem vistas do que ouvidas, como na opinião de Péricles, e no meu livro eu mostrei que algumas mulheres ojíbuas poderiam ser excepcionais ocasionalmente, se não durante toda a vida.

Entendo que um breve comentário certamente não pode cobrir devidamente o assunto em foco. Ainda assim, eu me oponho aos argumentos formulados por Leacock em sua apresentação acerca da minha história.

## RESPOSTA DE ELEANOR LEACOCK

Sou grata pela oportunidade que os comentários de Landes me proporcionam para reteirar meu arrependimento por usar um estudo pioneiro tão importante como o dela para ilustrar problemas teóricos e semânticos na apresentação e interpretação das atividades das mulheres. Cerca de quarenta anos depois, é fácil formular uma crítica, especialmente em vista da coleta e revisão de material sobre as mulheres e do exame conceitual sobre as dimensões de seus papéis sociais que vêm ocorrendo. Afinal, é difícil transcender as terminologias estabelecidas e ainda se comunicar com os colegas. Apesar de suas fragilidades, existe hoje, mais do que quando *The Ojibwa Woman* foi escrito, uma plataforma consideravelmente mais adequada para a análise das relações entre mulheres e homens e a própria sociedade.

A fim de demonstrar minha boa fé em consolidar esse ponto, gostaria de contar uma história sobre mim mesma. Datado de vinte e cinco anos atrás, o incidente ilustra meu fracasso, naquele momento, em elucidar todas as implicações dos dados que reuni durante o estudo acerca da territorialidade e do comércio de peles entre os montagnais-naskapi, já que as descobertas contradiziam visões estabelecidas sobre a importância maior dos homens do que das mulheres na organização social dos bandos de caça. Fui ao Labrador assumindo que Steward (1936) estaria correto em sua formulação de que os bandos de caça eram patrilocais, já que os homens caçavam mais efetivamente em áreas que conheciam

desde a infância. No curso da coleta das genealogias de todos os membros do bando em Natashquan, na costa norte do Rio São Lourenço, descobri, para minha surpresa, que a residência pós-matrimonial era predominantemente matrilocal antes da geração que se casara há pouco tempo. Esse achado corresponde a referências à matrilocalidade como a norma entre os montagnais do século XVII e os cree do início do século XVIII, o que posteriormente assinalei (cf. capítulo 5 deste volume). No entanto, em minha sucinta formulação acerca de bandos de caça como estruturas flexíveis nas quais os indivíduos tentavam conciliar as várias preferências e a viabilidade de um grupo mudar-se para outra tribo por ocasião do próprio casamento, bem como do casamento de irmãos, pais ou filhos, eu contradizia meus próprios dados ao asseverar que a bilocalidade resultante desse processo "talvez" incluísse uma "discreta" ênfase na matrilocalidade (46). Eu deveria ter afirmado que a ênfase era clara e importante, uma reformulação que não fiz até mais de uma década depois (1969a). Embora não fosse além de uma frase em um artigo, a meu juízo, minha distorção permanece sintomática dos problemas, grandes e pequenos, colocados por formas de discurso que assumiam sem questionamento, a partir das palavras grafadas em um texto daquela época, a "importância normal dos homens" (Honigmann, 1959: 302).

No que diz respeito aos pontos específicos levantados por Landes, a declaração sobre o fato de as mulheres receberem visões mais facilmente do que os homens não se tratou de uma paráfrase, mas de uma síntese de passagens relatando que meninas e mulheres são "suscetíveis a visões espontâneas" e "mais propensas a obter visões de maneira informal do que meninos e homens" (6-7); que os meninos têm que ser persistentemente encorajados enquanto "as meninas obtêm poder acolhendo sugestões que lhes caem nos ouvidos, mas que não são pressionadas a adotar" (10). Estou ciente de que, em qualquer lugar do mundo, aqueles que definem o status das mulheres como inferior ao dos homens argumentariam prontamente que as visões das meninas seriam, então, menos importantes que as dos meninos, ao que eu retrucaria: "para quem?", e o assunto permaneceria em debate. O que o texto parece dizer literalmente é que as visões acorrem com maior facilidade às mulheres do que aos homens.

Quanto às contradições surgidas em torno da latitude para a expressão individual em detrimento da situação histórica dos ojíbuas quando foram estudados por Landes, ou a respeito dos

pressupostos estabelecidos acerca das relações entre mulheres e homens de um modo geral, vigentes àquela época, eu esclareço, em protesto, que não me ative a conflitos entre enunciados normativos sobre comportamentos ou sobre o comportamento em si. Observei alguns deles, mas minha ênfase foi dirigida aos contrastes na generalização de assertivas formuladas sobre normas e valores.

Sobre a separação entre o mundo do trabalho das mulheres e o dos homens, sei que isso ocorre na maioria das sociedades, inclusive na nossa. Um dos objetivos do meu artigo foi destacar que, em sociedades igualitárias, essa separação tem implicações diferentes daquelas vigentes em sociedades ordenadas hierarquicamente. Embora, por muitos anos antes do estudo de Landes, os ojíbuas tivessem sido influenciados ou limitados pela organização econômica e pelos códigos legais da sociedade canadense, ela documentou o considerável grau de autonomia e de independência cultural existente entre eles. Portanto, acerca do mundo do trabalho das mulheres ojíbuas, eu perguntaria em que sentido esse mundo "nunca foi tocado pelos homens", uma vez que aparentemente estes últimos estavam interessados nele, observavam-no, falavam sobre ele e dele se utilizavam ou se beneficiavam. Ocorreu, talvez, que eles não tinham controle sobre esse mundo? E em que contexto ou em quais termos o mundo do trabalho das mulheres era "não oficial"?

# 8. Revisão de *Woman's Evolution*, de Evelyn Reed

O livro de Evelyn Reed é deveras importante para aqueles que buscam uma alternativa à afirmação comum de que, em todos os tempos e em todos os lugares, as mulheres foram dominadas por homens. Reed fez um trabalho digno de crédito ao reunir exemplos de papéis públicos e influentes desempenhados pelas mulheres em muitas sociedades, disponibilizando aos leitores em geral dados que são tipicamente negligenciados ou menosprezados nos escritos antropológicos. É francamente lamentável, portanto, que, não obstante pague o devido respeito à obra *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, a autora não fundamente com solidez sua teoria acerca da evolução social no quadro do materialismo histórico-dialético fornecido por Engels. Ao invés disso, produz uma reformulação geralmente implausível e ocasionalmente bizarra acerca dos mesmos pressupostos estereotipados sobre a natureza inata do feminino e do masculino que fundamentam a ciência da ordem estabelecida que a própria Reed pretende contradizer.

Na visão de Reed, mulheres cuidadoras inauguraram a sociedade ao proibir machos agressivos de caçar sistematicamente uns aos outros por comida e ao estabelecer comunidades de irmãos e irmãs fora do acasalamento. Nessas comunidades, a posição das mulheres era elevada; assim, "o matriarcado nasceu na luta para elevar a humanidade acima do animalismo e do canibalismo" (333). No entanto, o fato de os pais serem pessoas de fora, podendo, por essa razão, ser caçados, criou conflitos impossíveis; daí porque "a parceria marido-mulher, combinando união sexual e união socioeconômica, teve que prevalecer sobre a segregação dos sexos e da parceria irmã-irmão" (333). Isso aconteceu à medida que crescia o conhecimento da paternidade biológica. Homens tornaram-se maridos-pais em famílias individuais e a posição anteriormente elevada das mulheres deu lugar a uma condição de subordinação.

Antes de lidar com a substância do argumento de Reed sobre a evolução social, penso, porém, que seja importante revisar o tipo de material que a autora apresenta sobre os papéis econômicos,

políticos e sociais das mulheres em sociedades não patriarcais e apontar sua relevância para os debates antropológicos em curso.

## *Papéis Femininos e Estereótipos Antropológicos*

"Como os trabalhos das mulheres nas indústrias primitivas são geralmente creditados ao 'homem' ou à 'humanidade'", escreve Reed, "vale a pena examinar a grande variedade de produtos artesanais originados das mãos e das cabeças das mulheres antes de serem tomados pelos homens nos estágios mais altos da indústria" (114). A autora oferece, em seguida, informações sobre mulheres na condição de ceramistas, tecelãs, fabricantes de cestas, trabalhadoras do couro, curandeiras e assim por diante, assim como primeiras agricultoras.

Os dados de Reed sobre as habilidades das mulheres são extraídos, em sua maior parte, de um livro inusitado, escrito antes da virada do século XIX para o século XX por um veterano estadista da antropologia, Otis Tufton Mason. Curador de Antropologia no Museu Nacional dos Estados Unidos, Mason trabalhou de perto com cerâmica, cestaria e têxteis para apreciar a destreza e a criatividade que a manufatura desses produtos envolve e, apesar de sua condescendência vitoriana no que tange ao sexo feminino, é evidente seu respeito pela inventividade e pelo talento artístico das mulheres. Ele enaltece "a costura requintada da mulher esquimó feita com fios de tendões e agulha de osso, (…) a admirável cestaria de todas as tribos americanas, o trabalho com cortiça e com plumas da Polinésia, o trabalho artesanal com tear da África, a cerâmica dos pueblo…" (Mason, 1898: 281), ressaltando que "os mais caros museus são erguidos para proteger e exibir" tal trabalho (173). Infelizmente, a "superabundância" de obras de arte produzidas por mulheres "primitivas" contrasta com nossa própria sociedade, na qual "essa destreza de mão, acuidade de visão e comunhão com o belo não mais existem entre as massas" (281).

Em nossos dias, o excelente trabalho outrora produzido por mulheres e homens foi, em grande parte, substituído por itens industrialmente fabricados e importados e, como destaca Reed, os artefatos altamente valorizados do passado deixaram de ser notados como um trabalho realizado, frequentemente, por mulheres. Ao invés disso, como expressa um artigo de Hammond e Jablow (1973: 7-8), prevalece a visão de que, em sociedades não industriais, "o que as mulheres fazem é considerado rotineiro e

prosaico". Segundo estas autoras, "seja qual for a natureza do trabalho das mulheres, ou seu valor econômico, este jamais é dotado de glamour, empolgação ou prestígio". É difícil abalar tal estereótipo e, mesmo quando dados contrários são suficientemente claros, sua importância não recebe o devido reconhecimento. Por exemplo, as próprias Hammond e Jablow (16) apresentam um caso que contradiz a generalização por elas traçada: o fino bordado elaborado com os espinhos do porco-espinho pelas mulheres das tribos das Grandes Planícies (o qual, mais tarde, passou a ser feito com contas comercializadas). Elas escrevem que as mulheres que se destacavam nessa arte "recebiam reconhecimento público por meio de um convite para se associar à honorífica *Quilling Society*" e afirmam que, entre os cheyennes, essas bordadeiras "controlavam a ocupação sagrada de bordar mantos fabricados com peles de búfalos". O patrocinador de tal manto "era obrigado a promover uma festa"; portanto, uma reunião dessa sociedade "tornou-se uma ocasião festiva e social, bem como um ritual solene". Antes de uma jovem bordar seu primeiro manto, "todas as mulheres enumeram suas melhores peças da mesma forma que um guerreiro apregoa os golpes por ele desferidos". Posteriormente, caso um erro seja cometido no bordado, um guerreiro que escalpelou um inimigo deve ser enviado para recontar seu feito honorífico e cortar os espinhos que, por acaso, tenham se soltado do bordado. De acordo com dados como estes e aqueles oferecidos por Mason, Reed afirma que, "longe de ser um trabalho penoso, o trabalho da mulher era extremamente criativo" (128).

Com relação à posição política das mulheres em sociedades comunitariamente organizadas, afirma Reed, "homens não reverenciam outros homens em virtude de sua riqueza, posição e poder superiores; da mesma forma, mulheres não se subordinam ao 'superior' sexo masculino" (156). Ela recorre a Briffault e a outros autores para citar exemplos de papéis políticos exercidos por mulheres em tais sociedades, atribuindo ênfase particular aos iroqueses e hurões, fartamente documentados. Apesar dos pronunciamentos antropológicos, as mulheres nunca ocuparam cargos políticos em pé de igualdade com os homens (cf., por exemplo, Beidelman, 1971: 43; Evans-Pritchard, 1965: 54; Goldschmidt, 1959: 164; Harris, 1971: 388; 1977: 58-60; Leach, 1968: 4). Os estudos etno-históricos da última década acrescentaram novos dados sobre mulheres como lideranças políticas ou porta-vozes em sociedades nativas americanas (cf., por exemplo, Grumet, 1980; Reid, 1970) e na África antes da

imposição do domínio colonial (por exemplo, Hoffer, 1974; Lebeuf, 1963; Van Allen, 1972; 1976), contrariando assim a visão estereotipada.

Reed não reivindica que o "matriarcado" seja a imagem espelhada do "patriarcado" e enfatiza o caráter igualitário do primeiro. No entanto, em contradição com os ensinamentos antropológicos convencionais, ela presume que, na sociedade comunal "matriarcal", "a influência das mulheres sobre os homens era muito mais pronunciada do que a influência dos homens sobre as mulheres" (156). Entre outros dados sobre a influência feminina por ela citados para sustentar sua proposta, estão as descrições de Margaret Mead sobre as mulheres tchambuli da Nova Guiné no início da década de 1930. Uma vez que a apresentação de Mead, assinalando seu ponto de vista sobre mulheres em uma sociedade horticultora ainda não transformada pela colonização e pelo trabalho missionário, constitui-se um clássico da literatura antropológica, vale a pena expô-la em maiores detalhes.

As mulheres tchambuli, de acordo com a descrição de Mead, "formam um grupo sólido, não afetado por qualquer medida de rivalidade, vigoroso, condescendente e jovial", enquanto trançam cestas e pescam para o comércio com os povos da montanha.

> Com passos rápidos, dedos habilidosos, eficientes, elas se movem de um lado para o outro entre suas armadilhas para peixes e a fabricação de cestas, da preparação da comida para as armadilhas, rápidas, de boa índole, impessoais. Alegre camaradagem, brincadeiras, comentários jocosos e irreverentes estão na ordem do dia.

Em contrapartida,

> As vidas dos homens são uma série de brigas triviais, mal-entendidos, reconciliações, retratações, juramentos e protestos acompanhados de presentes… O que as mulheres pensarão, o que as mulheres dirão, o que as mulheres farão reside no fundo da mente de cada homem enquanto ele tece sua teia incerta e tênue de relações pouco substanciais com outros homens.

Quanto à atitude das mulheres em relação aos homens, esta "é de bondosa tolerância e apreço. Elas apreciam os jogos que os homens executam, particularmente aqueles jogos teatrais que eles encenam em benefício delas" (citado por Reed, 263).

Após escrever, quando jovem, sobre as tchambuli e outras mulheres da Nova Guiné, Mead avançou no sentido de uma visão mais padronizada dos papéis sexuais universais e, ao fazê-lo, contradisse diretamente sua própria descrição anterior. Em sua obra *Male and Female,* escrita na atmosfera reacionária da "guerra

fria", Mead advoga que a enorme latitude cultural com relação às diferenças de papéis sexuais não deve ser levada tão longe a ponto de interditar "a receptividade construtiva da mulher e a vigorosa atividade construtiva, extrovertida do homem" (1949: 371). Não obstante sua terminologia mais elegante, Mead ecoa a premissa generalizada de que as fêmeas são naturalmente "passivas" e os machos naturalmente "ativos", como argumenta Freud entre muitos outros.

Na visão tardia de Mead, "o problema recorrente da civilização seria definir satisfatoriamente o papel masculino – seja para construir jardins ou criar gado, matar animais de caça ou matar inimigos, construir pontes ou lidar com ações de bancos" –, enquanto "no caso das mulheres só é necessário que os arranjos sociais lhes permitam cumprir seu papel biológico, a fim de alcançar esse sentimento de realização irreversível" (160). Todavia, pesquisas sobre o assunto vêm documentando o interesse das mulheres por atividades e relações sociais, a exemplo do que Mead registrara acerca das mulheres tchambuli, em passagens como aquela em que se lê: "fortes, preocupadas, poderosas, com cabeças raspadas sem adornos, elas se sentam em grupos e riem juntas, ou ocasionalmente encenam uma dança noturna, na qual, sem homens presentes, cada mulher vigorosamente dança sozinha, executando os passos que ela considera mais excitantes" (citado por Reed, 263).

## *A "Irmandade Matriarcal"*

O fato de que a proposta de Reed acerca da evolução social, por mais improvável que esta se afigure, seja colocada no contexto de formulações sobre mulheres como as mencionadas acima torna compreensível que os leitores não familiarizados com dados transculturais possam acabar persuadidos quanto a sua validade. Além disso, Reed apresenta seu ponto de vista como se o mesmo tivesse sido teoricamente construído sobre a teoria do trabalho formulada por Engels combinada à teoria do matriarcado de Briffault. Segundo a autora, Engels demonstra em sua obra *The Part Played by Labour in the Transformation from Ape to Man*[14] que "as atividades e os resultados do trabalho cooperativo constituem o principal fator de desenvolvimento das capacidades e características de nossa espécie" (xv). Trinta anos após a

publicação do ensaio de Engels, continua Reed, a obra *The Mothers*, de autoria de Briffault,

> Demonstrou que o cuidado maternal prolongado nos macacos superiores foi fundamental para estimular o sexo feminino a abrir o caminho para o avanço da vida social. O matriarcado foi, necessariamente, a primeira forma de organização social porque as mulheres não apenas foram as procriadoras da nova vida, mas também as principais produtoras das necessidades da vida. A teoria matriarcal de Briffault se encaixou na teoria do trabalho de Engels. Juntas, tais teorias apontaram para a conclusão de que as mulheres são responsáveis por conduzir nossa espécie à humanização e à socialização (xv).

Uma vez que as fêmeas "já se encontravam equipadas pela natureza com funções maternas altamente desenvolvidas" (69), elas constituíram o sexo capaz de enfrentar "a primeira tarefa diante de nossos ancestrais antropoides": escapar da "natureza selvagem", "tornando-se humanizados e socializados" (67). Isso não poderia ter sido feito, na opinião de Reed,

> Perpetuando-se as forças antissociais que operam na natureza, mas mudando-se radicalmente as mesmas. Tal conquista só poderia ser alcançada estabelecendo-se uma irmandade de homens, uma sociedade comunal, na qual todos os membros cooperassem para a produção das necessidades da vida, disponibilizando-as em igualdade de condições (67).

O alcance desse objetivo "exigia a supressão da competição e da violência animal não apenas na caça sexual, mas também na caça por comida" (80), pois "a humanidade primitiva confrontava-se com dois perigos de igual importância": "a violência da sexualidade masculina" e "o problema do canibalismo" (73). No entanto, os machos eram "excessivamente estropiados por conta do individualismo, da competição e da luta pela dominação sobre os outros homens" para "responder à necessidade de preservação do grupo" (69). Por isso, "eram as fêmeas, com suas funções maternas altamente desenvolvidas e suas inibições em relação ao consumo de carne que lideravam o caminho" (73). Uma vez que as mulheres "exerciam sua influência socializadora sobre os jovens do sexo masculino por um tempo mais longo do que aquele decorrido entre os antropoides" (73), elas conseguiram instituir "o duplo tabu", o tabu contra a prática do sexo dentro do grupo e contra o canibalismo, criando, desse modo, "a união econômica não-sexual de irmãs e irmãos em uma horda governada pelas mães" (74). Assim, as mulheres "recondicionaram os homens, cujas características combativas foram canalizadas para serviços úteis na

regulamentação da caça e na defesa de suas comunidades contra os predadores" (73).

Em outras ocasiões, Reed (1978) tem assumido uma posição decisivamente crítica acerca de formulações biológicas reducionistas que procuram explicar os problemas de guerra e violência na sociedade contemporânea com base na natureza "animal" da humanidade. No entanto, o cenário por ela traçado acerca da formação da sociedade comunal, com efeito, confirma e reforça um tema básico para a sociobiologia e outras teorizações darwinistas sociais: a suposição de que a agressão inata e a competição entre os homens são determinantes primários das formas sociais humanas. Ao aceitar Briffault em sua totalidade, ao invés de extrair seletivamente de sua obra valiosas informações que ele oferece sobre as atividades das mulheres em sociedades não estratificadas, Reed solapa e contradiz a intenção de seu próprio livro. A autora parece aceitar o ponto de vista da ciência-pop de que a "sobrevivência do mais apto" exige desenfreada competição e agressão entre os animais, sinalizando não ter consciência de que "mais apto" significa o melhor adaptado a uma miríade de circunstâncias, a maioria das quais exige pouca ou nenhuma luta efetiva. É lamentável que Reed não tenha incorporado em seu esquema o trabalho do anarquista e naturalista Peter Kropotkin, que enfatizou evidências relativas aos "instintos sociais" entre os animais e aos sentimentos de "sensibilidade mútua" que, para Darwin, sustentariam o desenvolvimento da moralidade humana (Kropotkin, 1968: 32-45).

Reed recorre a trabalhos recentes no campo da primatologia, entretanto deixa de reconhecer sua plena importância com respeito às origens humanas. Em lugar do agressivo comedor de carne retratado por Desmond Morris e Robert Ardrey, o ancestral humano que emerge dos dados relativos aos primatas vistos em sua totalidade é uma criatura intensamente sociável, comunicativa, curiosa e brincalhona, capaz de uma ampla variedade de comportamentos. O entrecruzamento de mudanças sociais e físicas que impulsionaram o salto de um inteligente primata em posição ereta sobre a linha divisória para o que nós chamamos humano nunca será reconstruído em detalhes precisos, mas certamente envolveu uma progressiva dependência do uso de ferramentas por um animal que vivia nas árvores e era capaz de preensão, assim como o incremento da comunicação e da adaptação social. Estes feitos provocaram e exigiram uma coordenação cada vez melhor entre mãos e olhos e um cérebro crescentemente mais complexo.

Foi central para esse processo um longo período de imaturidade e aprendizado o qual, ao mesmo tempo, tornou-se possível e necessitou da cooperação adulta relacionada ao cuidado dos jovens. As díades mãe-prole são importantes na maioria das sociedades primatas, mas também o são os grupos de irmãos, assim como o interesse dos machos pelos animais de tenra idade, cuidando deles, protegendo-os e brincando com eles, o que ocorre em muitas espécies.

A ênfase de Reed a respeito da relevância das habilidades e dos conhecimentos das mulheres para a evolução humana física e social representa um importante corretivo para as suposições tendenciosas formuladas por homens sobre a centralidade do "homem, o caçador". À época em que eu escrevia, a importância da coleta, do transporte e do processamento de alimentos vegetais, além da criação, do cuidado e da comunicação com relação às crianças, vinha sendo explorada por várias antropólogas feministas (Lancaster, 1973; Slocum, 1975; Tanner e Zihlman, 1976). Não há qualquer base, contudo, para contrapor a imagem de fêmeas tendentes à convivência grupal àquela de machos predadores e canibais. Com efeito, não se encontram dados sobre os primatas ou sobre os povos caçadores-coletores que sustentem essa visão (Rohrlich-Leavitt, 1975).

Não apenas os homens entre os caçadores-coletores eram geralmente não-agressivos, mas também a divisão sexual do trabalho era costumeiramente flexível. Muitas vezes, as mulheres participavam da caça e da armadilhagem e grande parte do processo de caça envolvia todas as pessoas fisicamente capazes que, em companhia umas das outras, conduziam os animais pelos arredores ou sobre os penhascos (Coon, 1971: 89-92). Além do mais, Leibowitz (1978) e eu (Leacock, s.d.), entre outros, questionamos se a divisão sexual do trabalho chegou mesmo a ocorrer nos estágios iniciais da história humana. Curiosamente, havia pouco dimorfismo sexual entre os neandertais, os predecessores imediatos dos humanos modernos (Trinkaus, 1978). Indivíduos de ambos os sexos eram fortemente musculosos. Minha conclusão é que ambos os sexos participavam de atividades como cavar armadilhas para grandes mamíferos ou cortar estacas e construir trilhas pelas quais poderiam conduzi-los – formas mais seguras para apanhar a caça do que o engajamento em uma busca individual.

O erro basilar na linha de argumentação de Reed, no entanto, repousa em sua ingênua teleologia. Sua suposição de que as pessoas – do sexo feminino ou masculino – tomaram decisões conscientes para instituir tabus totêmicos a fim de criar uma sociedade comunal é uma reminiscência das premissas do século XVIII sobre o "contrato social" original. A forma física humana, a capacidade de comunicação simbólica e a vida social evoluíram conjuntamente. O fato de que, nos tempos modernos, as pessoas busquem compreender sua sociedade para obter algum controle sobre a produção de sua história dificilmente pode levar ao entendimento de que alguns povos transitórios que viveram há vários milhões de anos foram capazes de assumir a "tarefa" (vocábulo usado por Reed) de se tornar totalmente humanos.

## *Canibalismo*

Reed cita três tipos generalizados de traços culturais como evidência do período do canibalismo que ela supõe ter precedido a irmandade matriarcal: o canibalismo em si, real ou simbólico; tabus relativos ao consumo da carne entre as mulheres; e temas concernentes ao parentesco entre humanos e animais. Ela aborda esses elementos não como aspectos integrados às culturas em curso dos povos mencionados, mas como "remanescentes" de tempos primevos. Tal abordagem era comum no século XIX, antes que os milhões de anos entre a humanidade primitiva e a moderna fossem apreciados, mas que, ainda assim, exibia conotações claramente racistas. Isso é mais verdadeiro hoje, quando a enorme profundidade da história humana é bem conhecida. Desse modo, é deveras lastimável que, ao lançar mão de determinadas características culturais fora de contexto, Reed reitere o tipo mecânico de reconstrução evolucionária, o qual já foi desacreditado.

Como exemplo do que quero dizer, é oportuno notar que Reed considera os temas míticos de parentesco entre animais e humanos como crenças literais, "remanescentes" do tempo em que os machos não reconheciam homens estranhos como seus semelhantes e caçavam-nos para comer. (Uma vez que, para Reed, o agrupamento de mulheres estranhas umas das outras se constituiu como o primeiro passo para escapar dessa situação, a autora simplesmente afirma, sem qualquer tentativa de explicação, que aquela ausência de reconhecimento que teria acometido os

homens não se estendia às mulheres). Para justificar seu ponto de vista, Reed escreve:

> É compreensível que os membros dos grupos mais antigos, ainda sub-humanos ou hominídeos, fossem incapazes de compreender as distinções entre eles próprios e os outros animais. Alguns grupos selvagens nos tempos modernos ainda não conseguem fazer essa distinção (274).

Como elemento de prova, ela cita Lévy-Bruhl em seu estudo sobre os cherokees do sudeste dos Estados Unidos. Embora Lévy-Bruhl possa ser criticado por muito do que ele declarou sobre o "pensamento primitivo", nesse estudo, o autor não faz, de fato, tal afirmação. Ele se refere à ideia de que presumir que os animais "se comportam como seres dotados de razão" é comum entre pessoas que, em grande parte, dependem da caça selvagem e observam detalhadamente o comportamento animal (274).

Reed também cita exemplos dispersos de canibalismo ritualizado como "sobrevivente" do passado humano primitivo. No entanto, o fato de a autora, de forma completamente injustificada, englobar todos os povos não ocidentais e não orientais na mesma categoria obscurece a questão central, qual seja, a de que os chamados povos primitivos são caracterizados por economias e estilos de vida muito diferentes. Reed dá pouca atenção a caçadores-coletores totalmente comunitários como os montagnais-naskapi, por mim estudados, os mbuti do Congo (Turnbull, 1962), ou os povos san do Kalahari (Lee, 1979; Thomas, 1959), cujas economias são as mais próximas daquela dos povos do passado. O canibalismo não apenas era desconhecido entre eles, mas também era encarado com um horror ainda maior do que o observado na sociedade ocidental. Com efeito, o canibalismo é tipicamente um coadjuvante da guerra em sociedades caracterizadas pelo desenvolvimento da disputa pela terra e por outros recursos.

As referências citadas por Reed a respeito do canibalismo e dos tabus acerca do consumo de carne pelas mulheres vêm mais da Melanésia do que de qualquer outra região cultural. Existe uma grande variabilidade na Melanésia. Em algumas sociedades, as trocas recíprocas interligam os coletivos de aldeias, as mulheres controlam a distribuição dos produtos de suas hortas e as relações são igualitárias. Mais comum, entretanto, é a competição entre homens e entre homens e mulheres. Os homens insistem em sua importância e em seus direitos sobre as mulheres, e as mudanças nas diferenças de status são expressas por "grandes homens" e

"homens lixo". Os "grandes homens" competem pelo acesso a boas terras e pelo trabalho de "homens lixo" e de mulheres, a fim de adquirir bens para trocar por ferramentas valiosas, matérias-primas e itens de luxo para garantir sua posição no grupo, bem como a posição de seu grupo *vis-à-vis* outros grupos frequentemente hostis. Os porcos ocupam um lugar importante nas competitivas trocas e manobras econômicas e políticas empreendidas pelos "grandes homens". Uma vez que esses animais são criados e alimentados pelas mulheres, sua utilização pelos homens implica a perda de controle por parte das mulheres sobre um produto importante do seu trabalho. Os homens impõem agressivamente seu domínio; as mulheres resistem de muitas maneiras. No entanto, o conflito básico não se trava (como é geralmente o caso) em seus próprios termos, mas em termos rituais e ideológicos, com base em alguns dos temas que Reed traduziu em uma imagem incongruente da humanidade primitiva.

Reed cita traços culturais selecionados fora de contexto para adequá-los ao seu argumento, nunca enfrentou o problema de lidar com culturas inteiras. Assim, ela descreve a segurança das mulheres tchambuli sem levar em conta o fato de que as sociedades melanésias estão repletas de contradições. Longe de se aproximar de qualquer coisa "imaculada", essas sociedades encontravam-se bem encaminhadas rumo à estratificação social e à desigualdade sexual no momento da colonização e enfrentavam as tensões dessa transformação. Em meio à descrição acerca da segurança das mulheres tchambuli, encontram-se passagens que Reed escolheu ignorar. Ressentindo-se de sua subserviência emocional às mulheres, os homens podem falar em espancar suas esposas e, se um debate tem lugar na casa dos homens, as mulheres podem se reunir na encosta para gritar conselhos: "armem-se com bastões grossos para participar da batalha se preciso for" (Mead, 1935: 263).

## *Patriarcado*

Com respeito às origens do patriarcado como a subjugação legal, econômica e social das mulheres, Reed não se baseia na hipótese de Engels delineada na obra *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado.* Engels argumentou que o desenvolvimento da produção de mercadorias, a especialização do trabalho e a privatização da propriedade estavam ligados ao

desenvolvimento da família como uma unidade econômica, dentro da qual a esposa se tornava economicamente "dependente", e seu trabalho formalmente "público" transformava-se em serviço "privado". Trabalhando com diferentes culturas e períodos históricos, antropólogas feministas têm explorado as diversas relações entre comércio, especialização e acesso desigual a recursos e riqueza; a centralização do poder político; a institucionalização da guerra predatória (em contraste com invasões esporádicas); o aguçamento de uma dicotomia social e econômica "público-privada"; e o status declinante das mulheres (por exemplo, na antiga Suméria [Rohrlich, 1980], na cultura inca [Silverblatt, 1978] e asteca [Nash, 1978], na África Ocidental [Etienne, 1980; Mullings, 1976; Sudarkasa, 1976], na Polinésia [Gayle, 1980], na Europa [Reiter, 1975], e transculturalmente [Sutton *et al.*, 1975]). Muitos desses estudos são baseados em registros históricos, reunidos a partir de materiais de arquivo e biblioteca disponíveis para o uso acadêmico geral.

Ao invés de apoiar-se em Engels, Reed cita Hegel sobre o movimento histórico como "um drama de dois direitos opostos entrando em colisão" e assume como um dado inconteste o "conflito irreconciliável entre o direito do irmão da mãe e o direito do pai" (399). Por conseguinte, uma vez que a "missão" do matriarcado foi realizada e a humanidade foi elevada acima do "animalismo e do canibalismo", o matriarcado

> Deu lugar a novas formas que respondiam a novas necessidades. Tais foram as razões pelas quais a parceria entre marido e mulher, combinando união sexual e união socioeconômica, teve que prevalecer sobre a segregação dos sexos e a associação entre irmãos. Além disso, a dicotomia entre parentes e estranhos foi premida a desaparecer; chegara a hora do reconhecimento do pai e do parentesco patrilinear (333).

Os termos de parentesco que designam o marido como pai "surgiram lentamente através de uma série de aproximações rudimentares" (374), mas não de modo pacífico. Reed invoca mitos e relatos históricos de sacrifício de filhos primogênitos como pagamento de homens por sua vitória na aquisição de direitos sobre seus filhos. "O sacrifício de sangue é uma marca do período bárbaro na mesma medida que o canibalismo caracteriza a época da selvageria" (398).

Reed aborda uma série de questões críticas ao discutir as origens do patriarcado, tais como as ligações entre escravidão e subjugação das mulheres e o choque entre os direitos do homem e

da mulher revelado no drama grego. No entanto, sua premissa básica de que o patriarcado surgiu porque o princípio do "direito paterno" automaticamente acompanhava o conhecimento acerca da paternidade torna a autora incapaz de lidar com tais questões no âmbito do materialismo histórico. Tal premissa é totalmente injustificada; há amplas evidências de que a paternidade biológica, embora em geral bem entendida, simplesmente não representava uma questão social relevante antes do desenvolvimento dos interesses de propriedade. Todavia, muitas e detalhadas análises e conceituações deverão ser produzidas antes que as relações complexas e desiguais entre o surgimento da subjugação e a exploração por sexo e por classe sejam bem compreendidas. Infelizmente, embora Reed ofereça valiosos materiais empíricos sobre os papéis públicos e influentes exercidos pelas mulheres em sociedades igualitárias, seu livro, na verdade, deixa seus leitores à deriva quando se trata de analisar a estrutura dessas sociedades e a base de sua transformação.

# *Parte III Mitos da Dominação Masculina: Discussão e Debate*

# 9. Sociedade e Gênero

Numa perspectiva transcultural, pode-se escolher entre conflitantes generalizações produzidas sobre as mulheres ou sobre o papel por elas desempenhado em uma sociedade específica qualquer; declarou-se, por exemplo, que entre os iroqueses de Nova York, "toda a autoridade real é investida" nas mulheres. "As terras, os campos e sua colheita, tudo pertence a elas. Elas são a alma dos conselhos, os árbitros da paz e da guerra" (Lafitau, 1724). De acordo com outra afirmação datada de um século mais tarde, os homens iroqueses "consideravam as mulheres inferiores, dependentes e servas dos homens" e, "por força do hábito ou da educação, elas efetivamente também assim se concebiam" (Morgan, 1954).

Steven Goldberg, autor da obra *The Inevitability of Patriarchy* (1973), previsivelmente escolheu a segunda declaração. De fato, ele apreciou referida acepção a tal ponto que a retomou em três diferentes passagens de seu livro. O fato de que essa afirmativa tivesse sido formulada no século XIX, quando os iroqueses viviam em casas unifamiliares e as mulheres dependiam do trabalho assalariado realizado pelos homens, não se reveste de qualquer relevância para ele. A primeira declaração foi enunciada quando os iroqueses ainda mantinham certa medida de autonomia política e econômica. Naquela época, eles viviam na "casa longa", em coletivos multifamiliares. As mulheres possuíam a terra, cuidavam juntas do cultivo e controlavam os estoques de legumes, carne e outros bens. Elas nomeavam os *sachems* que eram responsáveis pelas relações intertribais e tinham o poder de destituir do cargo aqueles que não representassem satisfatoriamente suas posições.

Outro exemplo de relatos contrastantes sobre os papéis das mulheres pode ser encontrado na descrição sobre os wyandot, um grupo indígena da tribo dos hurões, feita pelo antropólogo do

---

Este ensaio foi publicado pela primeira vez em *Genes and Gender*. Tobach e Rosafa, eds. NovaYork: Guardian Press, 1978. É reimpresso aqui mediante permissão.

século XIX, James Wesley Powell. De acordo com Powell (1880), os wyandot seguiam a prática comum entre os nativos norte-americanos de separar questões civis de questões militares. Os assuntos militares eram decididos por um conselho de guerreiros do sexo masculino responsáveis pelos combates, enquanto as questões civis encontravam-se nas mãos de conselhos do clã compostos de quatro mulheres chefes de família e um homem de sua escolha. As mulheres conselheiras eram responsáveis por decisões sociais e econômicas – alocação de terras, herança, casamentos e afins. No entanto, pode-se ler em uma monografia contemporânea, extraída de relatos históricos acerca dos hurões, que "qualquer poder que as mulheres detivessem seria exercido nos bastidores". A política era assunto de homem; o foco do interesse de uma mulher permanecia na família e no lar (Trigger, 1969). É desnecessário dizer que o relato de Powell não se encontra listado na bibliografia, afora isso, completa, que consta da referida monografia.

E por aí vai. Os yanomamis, vivendo hoje na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, bastante estudados, registrados e filmados, são caracterizados em um livro didático de antropologia amplamente lido (Harris, 1975) como um povo cujo estilo de vida "parece ser inteiramente dominado por incessantes brigas, ataques, invasões, duelos, agressões e homicídios". A cultura é "considerada uma das mais ferozes e mais centralizadas no sexo masculino em todo o mundo", continua o relato, e "os homens são tão tirânicos com as mulheres quanto os monarcas orientais em relação a seus escravos". Como pretexto de esclarecimento desse fato, o autor cita o aumento da densidade populacional e a luta por novas áreas de caça (279).

Um estudo acerca de outro grupo yanomami, entretanto, indica que essas pessoas podem ter obtido, pela primeira vez, a reputação de ferocidade quando lutaram contra um grupo de exploradores espanhóis, em 1758 (Smole, 1976). Nesse período, os aventureiros espanhóis e portugueses percorriam toda a região amazônica em busca de escravos. O autor desse registro trabalhou com um grupo relativamente pacífico das terras altas e sugere que a exagerada ferocidade dos yanomami das terras baixas não seria típica, mas pode ter sido desenvolvida com a finalidade de autoproteção. Na aldeia por ele estudada, as mulheres mais velhas, assim como os homens mais velhos, eram altamente respeitadas. De acordo com seu relato, quando decisões coletivas são tomadas, as mulheres maduras "muitas vezes falam alto para expressar suas opiniões".

Homens jovens, bem como mulheres jovens, "exercem pouca influência" (70). Na aldeia onde Smole trabalhava, habitavam duas matriarcas viúvas. Cada uma delas era uma "mulher velha e altamente respeitada, cujas necessidades eram plenamente satisfeitas por seus próprios filhos, genros e noras, netos, sobrinhos e sobrinhas. Todos demonstravam uma grande preocupação em relação ao conforto e bem-estar de tais mulheres" (75).

Avançando para outra importante área, pode-se ler sobre "o ideal tradicional da dominação masculina característico da maioria das sociedades africanas" (LeVine, 1966). A literatura apontaria, por outro lado, que, na maioria dos sistemas monárquicos da África tradicional, "uma ou duas mulheres do mais alto escalão participam do exercício do poder e ocupam uma posição equivalente ou complementar à posição do rei" (Lebeuf, 1971). Segundo Lebeuf, as posições das mulheres e dos homens eram complementares em todas as diferentes camadas da sociedade africana. As mulheres formavam grupos com "o propósito de realizar suas várias atividades", e esses grupos poderiam tornar-se "poderosas organizações". Um exemplo de como tais grupos funcionavam mesmo em tempos recentes é apresentado em um relato acerca do povo anaguta da Nigéria. Quando se espalhou entre as mulheres a notícia de que uma nova decisão poderia cortar a renda obtida por meio da venda de lenha,

> Elas desceram das colinas e se reuniram diante do tribunal em uma massa silenciosa, formidável e densa, irritando o chefe e os membros do conselho os quais proferiram discursos prometendo apoio. Manifestações semelhantes ocorreram quando se espalharam rumores de que as mulheres seriam tributadas na Região Norte (Diamond, 1970: 476)*.

Um tema recorrente na literatura antropológica contemporânea diz respeito à alegação de que as atividades dos homens situam-se sempre na relevante esfera pública, enquanto as preocupações das mulheres limitam-se à esfera privada, familiar, de natureza secundária. LeVine (1966: 187), que escreveu sobre a dominação masculina tradicional na sociedade africana, afirmou que "as mulheres contribuem significativamente para a economia básica, mas as atividades masculinas são muito mais prestigiadas". Em

*Esse evento ocorreu no início dos anos de 1960. As famosas manifestações de mulheres na Nigéria ocorreram na década de 1920 e, numa dessas manifestações, trinta mulheres foram baleadas.

contraste, Lebeuf (1971: 114) destacou: "nem a divisão do trabalho nem a natureza das tarefas realizadas implica qualquer superioridade de uma sobre a outra".

Outra antropóloga, Sudarkasa (1976), enfatizou a complementaridade da organização socioeconômica africana tradicional. Ela descreveu as organizações de mulheres como veículos de cooperação e colaboração com os homens e como um meio de defender os interesses das mulheres quando necessário:

> Considerando que, na perspectiva do século XX, a esfera pública de uma sociedade pode ser definida... em termos de atividades políticas e econômicas que se estendem "para além da unidade familiar localizada", quando se olha para o mundo pré-industrial, pré-capitalista e pré-colonial, torna-se óbvio que muitas dessas atividades políticas e econômicas de fato foram incorporadas, embora não exclusivamente, em unidades domésticas… (50).
>
> A existência de chefes do sexo feminino e de outras líderes femininas na esfera pública não deve ser interpretada como prova de que as mulheres alcançaram esse status por "entrar no mundo dos homens". Essa formulação perde de vista o ponto essencial, qual seja: na maioria das sociedades da África Ocidental, a "esfera pública" não era conceituada como "o mundo dos homens". Pelo contrário, tal esfera constituía-se um espaço em que, reconhecidamente, ambos os sexos deveriam desempenhar importantes papéis (53-54).

A premissa de Sudarkasa a respeito da África Ocidental pode ser amplamente aplicada. A estrutura e as imagens da sociedade ocidental contemporânea são frequentemente projetadas em outras culturas de forma acrítica quando se discutem os papéis das mulheres, ao mesmo tempo que são ignoradas as mudanças históricas que ocorreram com a disseminação do colonialismo e do imperialismo. A absoluta falta de informação sobre as atividades das mulheres e sobre as decisões por elas tomadas encorajou esse etnocentrismo. No entanto, evidências hoje disponíveis indicam que a "dominação masculina" não é um dado humano universal, como costumeiramente argumentado; que a divisão do trabalho por sexo nas sociedades igualitárias levou à complementaridade, e não à subserviência feminina; e que as mulheres perderam seu status de igualdade quando lhes foi retirado o controle sobre os produtos de seu trabalho.

Hoje, o antiquíssimo sustentáculo *prático* para uma divisão sexual do trabalho com base em papéis e responsabilidades reprodutivas desapareceu quase por completo. Enunciados relativos à inferioridade de mulheres no passado, por conseguinte, deveriam ser consideradas irrelevantes para o desenvolvimento

presente e futuro. É ainda mais interessante, portanto, que uma nova declaração que define como papel "natural" das mulheres aquele exercido "no lar" seja colocada em evidência contando com apoio acadêmico de prestígio e considerável atenção da mídia. No livro muito divulgado, *Sociobiology, the New Synthesis*, Edward O. Wilson (1975a), professor de Harvard, escreveu:

> O alicerce de quase todas as sociedades humanas é a família nuclear. A população de uma cidade industrial americana, não menos que um bando de caçadores-coletores no deserto australiano, é organizada em torno dessa unidade… Durante o dia, mulheres e crianças permanecem na área residencial enquanto os homens vão procurar comida ou seu equivalente simbólico na forma de troca e dinheiro (553).

No Jornal *The New York Times* (1975b), Wilson declarou seu ponto de vista sobre o assunto inequivocamente. "Nas sociedades de caçadores-coletores, os homens caçam e as mulheres ficam em casa. Esse forte viés persiste na maioria das sociedades agrícolas e industriais e, por essa única razão, parece ter uma origem genética". Wilson acreditava, portanto, que uma divisão sexual do trabalho existiria até mesmo nas sociedades mais democráticas do futuro, embora ele tenha se apressado em acrescentar que tal fato não deveria justificar a discriminação no trabalho com base no sexo.

O livro ao qual Wilson recorre para obter informações sobre sociedades caçadoras-coletoras (Lee e DeVore, 1968) registra o fato bem estabelecido de que, na maioria dessas sociedades, as mulheres tanto quanto os homens, se não mais do que estes, forneciam alimentos básicos. Mulheres escavavam raízes, colhiam sementes, frutas, nozes e/ou coletavam moluscos – alimentos básicos dos quais seus bandos dependiam em significativa medida e, certamente, não poderiam ficar no acampamento para fazer tudo isso. Elas em geral trabalhavam em grupos, muitas vezes a quilômetros de distância de sua base, e distribuíam a comida não apenas para suas famílias nucleares, mas também para redes de parentesco. O mesmo se aplica, em grande parte, às sociedades horticultoras que usavam ferramentas de pedra, como os iroqueses, nas quais as mulheres trabalhavam igualmente em grupos nos campos e também se dedicavam em grande parte à coleta de alimentos vegetais silvestres. (Em tais sociedades, as mulheres também caçavam de acordo com diferentes tradições, ou em razão de necessidade ou desejo individual. De modo geral, os tabus contra as mulheres que caçam são encontrados em sociedades marcadas por diferenças de classe ou posição).

Quando se trata do nosso passado histórico, Wilson deveria ser lembrado de que a palavra "família" vem não da unidade nuclear reverenciada na Europa do século XIX, mas da casa da esposa, das concubinas, dos escravos e das crianças sobre os quais um patrício romano detinha direitos de vida e morte. Ele deveria considerar ainda que, na Europa medieval, todas as mulheres, salvo aquelas da classe alta, deveriam trabalhar, e os conventos, por vezes, consistiam virtualmente de empresas comerciais (Lasch, 1973); que, tanto na Europa quanto na Nova Inglaterra, o sistema fabril foi construído em larga medida pelo trabalho das mulheres, bem como das crianças; e que as mulheres escravas desconheciam, em absoluto, o modelo vitoriano de vida doméstica. "Estou com mais de oitenta anos", disse Sojourner Truth em uma reunião sobre os direitos das mulheres em 1867, "já está na minha hora de ir".

> Eu tenho quarenta anos de escravidão e quarenta anos de liberdade e ficaria aqui por mais quarenta anos para conquistar direitos iguais para todos. Suponho que permaneço aqui porque ainda há algo a ser feito; suponho que ainda devo ajudar a quebrar a corrente. Eu trabalhei muito; tanto quanto um homem, mas não consegui o mesmo salário. Eu trabalhei na lavoura e amarrei feixes de grãos, dando conta da colheita; os homens não fazem mais do que eu, mas ganham o dobro do salário… Fazemos as mesmas coisas, comemos as mesmas coisas, queremos as mesmas coisas (Citado por Lerner, 1973).

Em suma, para uma elevada proporção de mulheres na história ocidental, "em casa" sempre se referiu a variações sobre um tema comum: serviço não pago dentro de casa e trabalho mal remunerado fora dela.

Ao mesmo tempo que vêm se desenvolvendo análises bastante necessárias em torno dos diferentes arranjos familiares como os indicados acima, toda a questão das mudanças históricas relativas à posição das mulheres está sendo encoberta por materiais educativos sobre "sociobiologia". Por exemplo, uma peça publicitária para o filme *Sociobiology: Doing What Comes Naturally* (Document Associates, 1976) declara, em parte:

> Robert Trivers, biólogo da Universidade de Harvard, fala sobre a possibilidade de um comportamento determinado pelo sexo. Apesar das posições expressas pelo movimento de libertação das mulheres, o Dr. Trivers advoga que a seleção natural vem agindo durante séculos para desenvolver disposições emocionais que se ajustem à liberdade física natural do homem e à natureza mais vulnerável da mulher, ligada à procriação.
>
> O antropólogo Irven DeVore atesta o impulso competitivo por status presente em qualquer espécie e a sobrevivência mais provável

dos genes desses indivíduos dominantes...

"É hora de começarmos a nos ver como detentores de componentes biológicos, genéticos e naturais para o nosso comportamento. E que comecemos a criar um mundo físico e social que corresponda a essas tendências..."

Esse filme, como a própria sociobiologia, passa por cima do curso da história humana e ignora a profunda transição do igualitarismo para a organização exploradora e hierárquica. Ele trata as mulheres como meras geradoras de filhos, desconsiderando-as como trabalhadoras. Os homens não se saem muito melhor. As imagens vão e voltam entre babuínos machos e discussões sobre relações sexuais entre estudantes universitários, enfatizando o tema da agressividade masculina inata e da competição em torno de fêmeas "passivas". Embora Wilson tenha negado sua responsabilidade em relação a esse filme em particular, ele não fez isso a respeito do filme *Nova*, que diz a mesma coisa de uma forma científica.

Aqui entramos em outra área na qual abundam declarações contraditórias sobre os papéis sexuais, pois dificilmente podemos traçar qualquer limite para a variedade de arranjos e relações reprodutivas que podem ser encontradas no mundo animal. Podemos selecionar e escolher, e as escolhas que embasam esse filme, como no caso de outros materiais midiáticos, sugerem que os problemas relativos à guerra e à busca desenfreada de lucros com os quais nos defrontamos decorrem de nossa natureza animal e estão enraizados na competição do macho pela fêmea. No entanto, os fatos são os que se seguem: (1) As sociedades de babuínos variam de acordo com as condições ambientais e não oferecem um exemplo claro do domínio masculino sugerido pelo filme. (2) A principal característica comportamental dos macacos é, em geral, a *sociabilidade*. Agressão (um termo definido de diversas maneiras) é apenas uma forma, e geralmente uma forma menor, de comportamento social, e as fêmeas não escolhem necessariamente os machos "agressivos" ou "dominantes" mais do que os outros (Kolata, 1976). (3) Em qualquer caso, nossos parentes mais próximos não são os babuínos, mas sim os macacos. Entre os chimpanzés devidamente estudados, os machos não competem pelas fêmeas (Jolly e Plog, 1976). (4) Humanos evoluíram como caçadores-coletores, e o que sabemos sobre a sociedade forrageira atesta que, naquela sociedade, a agressão era desaprovada e evitada. Os atributos valorizados eram as habilidades – sociais, manuais, artísticas, intelectuais – e tais habilidades eram valorizadas tanto

em mulheres quanto em homens. Autores que traçaram uma imagem completa da vida entre os caçadores-coletores são Turnbull (1962) e Washburne e Ananta (1940).

Sim, pode-se escolher entre generalizações conflitantes. Isso tem sido verdadeiro desde os tempos de John Locke e Thomas Hobbes. Locke, um defensor das formas democráticas, enfatizava a cooperação humana e citou como exemplo a generosidade dos nativos americanos que ainda eram livres, vivendo sem governantes, fora dos centros de conflito colonial, enquanto Hobbes, defensor de uma monarquia forte, argumentava que a competitividade de seus tempos era inata. O que entendemos sobre nós mesmos é crucial. Hoje, o objetivo humanista de um mundo pacífico e cooperativo tornou-se uma necessidade urgente se quisermos sobreviver como espécie. As generalizações sobre as mulheres são, na verdade, generalizações sobre os homens e sobre a sociedade humana em geral. É importante escolhermos acertadamente.

# 10. Revisando a obra *Male and Female*, de Margaret Mead

As mulheres estão encontrando formas organizacionais cada vez mais eficazes para expressar seus desejos militantes por moradia decente, programas adequados de cuidado infantil, boas condições de trabalho e, acima de tudo, por paz. Entretanto, a fim de desviá-las dessa militância, elas têm sido submetidas a uma crescente onda de "conselhos" psicologicamente orientados em contraposição à mulher e à classe trabalhadora. O conteúdo fundamental desses conselhos é invariavelmente o mesmo: que as mulheres devem se voltar para seu interior, que tentem entender e reforçar sua "feminilidade" – seja lá o que isso signifique!

A todo custo, as mulheres devem esquivar-se de cumprir o papel "masculino" de participar das lutas cotidianas por soluções sociais para seus problemas imediatos. Embora tal propaganda seja mais palatável às mulheres da classe média, não se deve subestimar o quanto ela é diariamente imposta às mulheres da classe trabalhadora nas revistas, nas colunas "sentimentais", nos programas de rádio e televisão.

A escritora mais eficaz nesse campo talvez seja a antropóloga Margaret Mead, uma das principais mulheres profissionais da América. Ela é continuamente solicitada a escrever em revistas femininas, a falar para o público feminino em programas de rádio, a proferir palestras populares. Seu nome tornou-se, no ideário popular, quase sinônimo do termo "antropóloga".

Sua abordagem e seu estilo exercem uma clara atração, especialmente entre as mulheres de classe média, e – é triste admitirmos – conquistaram até mesmo algumas mulheres progressistas. Seu livro *Male and Female* exibe um enfoque falaciosamente sensível ao "feminino", em sua avaliação aparentemente elevada dos "dotes femininos" e em seu apelo à utilização das habilidades "especiais" de ambos os sexos. Mas, na verdade, esse livro nada mais é que uma elaborada "prova" de que

---

Esta revisão foi primeiramente publicada em *The Daily Worker*, Junho, 1951.

as mulheres detêm suas habilidades especiais, e os homens, as deles e, nesse sentido, a luta das mulheres para "competir" por empregos em "campos masculinos" seria prejudicial à sociedade.

## *Uma Pensadora Outrora Progressista*

Anos atrás, como uma jovem mulher, Margaret Mead, em certa medida, contribuiu, através de seus estudos, para a luta por maiores possibilidades de emprego para as mulheres. Em seu livro *Sex and Temperance*[15], ela descreveu os diferentes "papéis" desempenhados por homens e mulheres na experiência de três povos da Nova Guiné. Mead demonstrou habilmente não haver diferenças emocionais ou intelectuais inatas entre os sexos, capazes de responder pela discriminação contra as mulheres, existente na maioria dos campos. "O conhecimento de que as personalidades dos dois sexos são socialmente produzidas", escreveu ela, "é compatível com todos os programas que anseiam por uma ordem planejada da sociedade".

Todavia, a visão de Margaret Mead sobre a sociedade era totalmente não-classista e, por conseguinte, ela nunca entendeu que a discriminação contra as mulheres profissionais surgiu da mesma fonte que a repressão e a exploração das mulheres da classe trabalhadora em casa e no trabalho; que as mulheres profissionais e de classe média tiveram que lutar por uma solução em unidade com as mulheres da classe trabalhadora, e não a partir de uma perspectiva individual.

A Dra. Mead jamais se identificou com as lutas das trabalhadoras por salários iguais, condições de trabalho decentes, creches adequadas, centros de cuidados infantis apropriados. Ela não percebia que poderia haver arranjos sociais que possibilitassem às mulheres participar da indústria e das profissões e, ao mesmo tempo, desfrutar ao máximo de suas casas e de suas famílias. Em vez disso, ela divisava soluções para mulheres individuais apenas em termos de escolha entre uma "carreira" e uma "família".

Portanto, não surpreende descobrir que, cerca de vinte anos mais tarde, Margaret Mead tenha se tornado não só uma professora, escritora e conferencista bem-sucedida, mas também assessora do Departamento de Estado na China e uma das principais defensoras do status atual das mulheres. "O problema recorrente da civilização é definir satisfatoriamente o papel

masculino", escreve ela em sua conclusão de *Male and Female*, "para que o homem possa, no decorrer de sua vida, alcançar uma sólida sensação de realização irreversível", enquanto, "no caso das mulheres, é necessário apenas que os arranjos sociais lhes permitam cumprir seu papel biológico, a fim de alcançar esse sentimento de realização irreversível".

## *Nenhuma Solução Prática*

Mead caracteriza as insatisfações das mulheres a respeito das condições na sociedade capitalista como "um descontentamento divino que… exige outras satisfações que não aquelas relativas à procriação". Para as trabalhadoras que lutam por oportunidades iguais de emprego, ela diz ser "de valor deveras duvidoso mobilizar as aptidões das mulheres, se o fato de trazer as mulheres para campos definidos como masculinos assusta os homens, torna as mulheres assexuadas…". De acordo com a Dra. Mead, isto é igualmente verdadeiro nos países capitalistas e socialistas, pois em todas as culturas "a entrada das mulheres nesses campos é definida como competitiva, o que é perigoso, quer se trate da competição expressa na planta ferroviária soviética, na qual é permitido às mulheres operar locomotivas apenas em trens de carga, ou dos antagonismos devastadores que provavelmente ocorrerão nos Estados Unidos, onde é tão difícil perdoar qualquer pessoa que nos vença na mesma corrida".

O resultado trágico de tudo isso, escreve Mead, é que "um quarto das mulheres americanas atinge a menopausa sem ter filhos". Esta é, de fato, uma indicação de mais uma maneira pela qual as satisfações da vida são negadas tanto às mulheres quanto aos homens sob o capitalismo (pois isso não quer dizer igualmente que cerca de um quarto dos homens são privados das alegrias da paternidade?). Qual seria a solução, segundo Mead? Que desenvolvamos "as aptidões intuitivas especificamente femininas" e as "disponibilizemos para homens e mulheres, de forma transmissível…", não importa o que isso signifique. Gostaria de ver a Dra. Mead oferecer tal sugestão às trabalhadoras domésticas negras que precisam de ajuda em sua dupla batalha para melhorar suas condições de trabalho e, além disso, abrir novos empregos para as mulheres negras na indústria. Ou a qualquer dona de casa da classe trabalhadora que não consegue dar conta das despesas com a subsistência e pesa suas dificuldades financeiras contra a

incerteza que vem com a dependência dos vizinhos e das ruas para garantir o bem-estar de seus filhos.

Faz parte de nossa tarefa como progressistas ajudar as mulheres que lutam para proteger seus lares e seus filhos a aprender com a experiência de outras mulheres, tanto em países socialistas como em seus próprios, e denunciar ideias, a exemplo daquelas expressas por Mead, que tentam desviá-las da luta, fazendo com que se voltem contra si mesmas e umas contra os outras, ao invés de investir contra o verdadeiro inimigo – a sociedade capitalista.

# 11. Estruturalismo e Dialética

O Volume II de *Structural Anthropology*[16] consiste de artigos publicados entre 1952 e 1973, selecionados pelo próprio Lévi-Strauss para representar o alcance de seu trabalho. A primeira parte, *Perspective Views* ["Perspectivas"], escreve Lévi-Strauss em um breve prefácio, é "dedicada ao passado e ao futuro da disciplina, define o campo da antropologia e coloca em perspectiva adequada as questões por ele levantadas" (vii). Essa seção oferece uma aventura em Lévi-Strauss, o acadêmico, o humanista e o filósofo. Discursos proferidos por ocasião da inauguração da cátedra de Antropologia Social no Collège de France (1958) e dos aniversários de Rousseau, Dürkheim (1960) e Smithson, fundador do Instituto Smithsonian (1965), são acompanhados de uma visão retrospectiva do curso sobre religiões comparadas de povos não-alfabetizados, ministrado, sucessivamente, no Collège de France, por Leon Marillier (iniciado em 1888), Marcel Mauss (1901), Maurice Leonhardt (1941) e Lévi-Strauss (1951). "A antropologia... é uma conversa com o homem sobre o homem", escreveu Lévi-Strauss no primeiro grupo de artigos selecionados. Para a antropologia, "todas as coisas são símbolo e sinal que atuam como intermediários entre dois objetos" (11).

A segunda parte versa sobre a organização social e ilustra, nas palavras de Lévi-Strauss, "a forma de superar algumas dificuldades teóricas e práticas relacionadas à organização social e a atitudes vinculadas a sistemas de parentesco" (vii). Em uma breve resposta à crítica de Maybury-Lewis, intitulada *The Meaning and Use of the Notion of Model* ["Sentido e Uso da Noção de Modelo"], publicada pela primeira vez em 1960, Lévi-Strauss distingue seu conceito de estrutura daquele formulado por Radcliffe-Brown e pela escola britânica. Maybury-Lewis "presume que a estrutura situa-se no nível da realidade empírica e constiui-se uma parte desta" (79), argumenta Lévi-Strauss. A estrutura das relações sociais, todavia,

---

Esta revisão foi primeiramente publicada em *Reviews in Anthropology* 5, no. 1 (1978). É reimpressa aqui mediante permissão da Redgrave Publishing Company.

residiria em um nível mais profundo e "previamente negligenciado", ou seja,

> O nível daquelas categorias inconscientes, o qual esperamos alcançar reunindo domínios que, à primeira vista, parecem desconectados ao observador: por um lado, o sistema social como este realmente funciona e, por outro, a maneira pela qual, através de seus mitos, seus rituais e suas representações religiosas, os homens tentam esconder ou justificar as discrepâncias entre sua sociedade e a imagem ideal que dela abrigam (80).

A terceira e também a seção mais extensa de *Structural Anthropology II* trata do campo de estudo do qual Lévi-Strauss vem se ocupando mais intensamente nos últimos vinte anos, a mitologia e o ritual. Em um ensaio de 1960 sobre *Mythology* (sic) *of the Folktale*[17], de Vladimir Propp, Lévi-Strauss "tenta distinguir, de um ponto de vista teórico, estruturalismo e formalismo" (vii-viii). O estruturalismo, ele declara, "recusa-se a estabelecer o concreto contra o abstrato". Ao contrário da forma, que "é definida pela oposição a uma matéria diferente dela própria, […] a estrutura não tem um conteúdo distinto; é o próprio conteúdo, apreendido em uma organização lógica, a qual é concebida como propriedade do real" (155).

Ensaios subsequentes sobre mito e ritual "mostram de que forma variantes de um mito, ou de vários mitos que parecem diferentes uns dos outros, podem ser reduzidas a tantas etapas do mesmo grupo de transformações como seus rituais correspondentes entre os mesmos ou diferentes povos" (viii). Os exemplos abordados são: as transformações míticas na história de Tsimshian de Asdiwal, um artigo muito discutido, publicado pela primeira vez em 1958; a unidade básica dos quatro mitos de Winnebago, numa homenagem a Paul Radin (1960); o sexo do sol e da lua (1967); e inversões simbólicas simétricas nos mitos e rituais dos vizinhos mandan e hidatsa (1971). A seção é finalizada com *How Myths Die* (1971) ["Como Morrem os Mitos"], que trata de transformações e atenuações em uma história da costa noroeste de Lynx, onde um velho desprezado é expulso por engravidar a filha de um chefe da aldeia, retornando como um belo caçador de sucesso para ajudar os aldeões famintos. Para Lévi-Strauss, o ensaio ilustraria a degeneração do mito "em tradição lendária, narrativa romântica ou ideologia política" (viii). Esse ensaio também demonstra até que ponto o autor carrega uma separação entre mitos e outros produtos linguísticos. O mito, como "metalinguagem", situa "suas próprias oposições significativas em um nível de complexidade mais alto do que aquele exigido pela

linguagem que opera para fins profanos" (66). E esse mito de fato morre. Quando sua fórmula mítica é reduzida a uma fórmula romântica em uma versão inspirada na tradição dos *carriers*,

> O mito inicial […] se manifesta como sua própria metáfora; o monstruoso lince que surge sem motivação ao final, castigando não tanto o herói adornado com todas as virtudes, como a própria narrativa por ter ela esquecido ou deixado de reconhecer sua natureza original e renegar-se como um mito (265).

A seção final do livro em análise, *Humanism and the Humanities* ["Humanismo e Humanidades"], aborda problemas contemporâneos da vida, da arte e do ensino. A última e mais antiga peça, *Race and History* ["Raça e História"[18]], publicada pela primeira vez em 1952 e aqui ligeiramente revisada, "examina as relações entre raça e história […] e a questão da natureza e do significado do progresso" (viii).

*Structural Anthropology II* dá continuidade à *Structural Anthropology I*[19] na apresentação das estratégias de Lévi-Strauss para a análise da organização social e do mito, sua compreensão sobre história e antropologia, bem como sua visão acerca de sua própria contribuição. A acusação "em voga" à antropologia estrutural de que suas hipóteses não poderiam ser falsificadas é inadequada, afirma Lévi-Strauss; a antropologia como ciência não atingiu o estágio em que seria plausível se esperar que atendesse ao critério de falseabilidade (viii). O estruturalismo, entretanto, "revela uma unidade e uma coerência no interior de coisas que não poderiam ser reveladas por uma simples descrição dos fatos, em alguma medida dispersos e desorganizados diante dos olhos do conhecimento". Além do mais, isso é feito "economicamente, com um número muito reduzido de princípios, axiomas e regras que, em uma variedade de domínios, provaram sua fecundidade" (ix). Para Lévi-Strauss, "o fato social *par excellence*" é constituído "por uma analogia de estrutura entre várias ordens de fato social e linguagem".

> Estudos paralelos, conduzidos em diferentes patamares, sugerem os contornos de uma teoria geral da sociedade que implica um vasto sistema de comunicação entre indivíduos e grupos com diversos níveis manifestos; o nível do parentesco perpetuado pela troca de mulheres entre grupos de afins; o de atividades econômicas, onde bens e serviços são trocados entre produtores e consumidores; e o da linguagem, que permite a troca de mensagens entre os sujeitos falantes… Por mais que os fatos religiosos tenham seu lugar em tal sistema, vê-se que parte de nosso esforço consiste em despojá-los de sua especificidade (66).

Nesse sentido, o empreendimento estruturalista é "descobrir, para além da ideia que os homens fazem acerca da sociedade, as dobradiças do verdadeiro sistema", outrossim, conduzindo a investigação "para além dos limites da consciência" (67).

> Finalmente, somos levados a tratar as várias formas de vida social no interior de uma determinada população e as formas situadas no mesmo patamar em diferentes populações como os elementos de um vasto sistema combinatório submetido a regras de compatibilidade ou incompatibilidade. Isso torna possível certos arranjos, exclui outros e provoca uma transformação do equilíbrio geral a cada vez que uma alteração ou uma substituição afeta qualquer um dos elementos (67).

## *Estruturas não-dialéticas*

Lévi-Strauss tem um estilo sedutor, entrelaçando, como é de seu feitio, amplas considerações filosóficas, enunciados teóricos concisos e uma discussão fascinante e aparentemente exploratória em torno de materiais míticos e sociais. Embora discordando de suas premissas básicas, vejo-me disposta a acatá-lo até ser bruscamente trazida à realidade por uma afirmação de que algum de seus palpites teria sido "testado" e "comprovado". Embora desafiada por suas suposições, eu me sinto indignada com a seletividade com a qual ele lida com seus dados; atraída por seu brilhante estilo literário, irrita-me a arrogância que vejo como contraditória ao seu humanismo; e impelida por suas investigações filosóficas, sinto descrença e quase constrangimento ao confrontar a estreiteza à qual seu conceito de estrutura em camadas reduz os problemas do simbolicismo e da história humana. "Não será da natureza dos mitos", ele escreve, "evocar um passado reprimido e aplicá-lo, como uma matriz, sobre as dimensões do presente e fazer isso na esperança de encontrar algum sentido pelo qual duas faces em confronto – históricas e estruturais – da própria realidade do homem alguma vez coincidirão" (3-4)?

Os termos de Lévi-Strauss são dialéticos. Ele fala de oposições, transformações, níveis. A abordagem que informa a aplicação desses termos, no entanto, é completamente mecânica. É perfeitamente adequado que tenham sido retiradas da ótica suas analogias favoritas para os reflexos, as inversões e as simetrias involutivas de elementos estruturais em diferentes patamares (184, 255, 259-260). Entretanto, uma vez que seu método é geralmente considerado dialético, é importante compará-lo à reformulação

marxista da dialética hegeliana. Ambos os métodos enfatizam a determinação das estruturas subjacentes, ocultas das nossas vistas. Hoje, isso equivale a pouco mais do que um truísmo científico e, de qualquer modo, a semelhança aqui termina. As oposições marxistas nunca são estáticas, refletindo umas às outras em diferentes níveis; são inter-relações ativas, processos que subsumem outras relações. Ao invés de involuir e inverter incessantemente, as oposições marxistas levam a mudanças; elas se movem no sentido de transformações qualitativas que envolvem novas relações entre diferentes níveis da realidade social, bem como novas relações no interior desses níveis. E a dialética marxista é usada para descrever processos à medida que estes se desdobram no contexto de circunstâncias históricas específicas, tomadas não no sentido de contexto etnográfico de Lévi-Strauss, mas no sentido *plenamente* estrutural das relações de produção. Recentemente, Godelier apontou como o fato de Lévi-Strauss ignorar as relações infraestruturais acaba por conduzi-lo ao próprio empirismo que ele mesmo deplora*.

> Embora não negue a história, Lévi-Strauss não pode realmente levá-la em conta, porque, no exame das estruturas sociais, ele separa a análise da forma das relações sociais da análise de suas funções. Não que essas funções sejam ignoradas ou negadas, mas nunca são exploradas como tais. Consequentemente, não se pode a rigor analisar a articulação real das relações sociais entre si numa hierarquia de funções. A história aparece como uma mistura de necessidade e acaso, necessidade interna a cada nível estrutural e acaso nas relações entre os níveis. Por essa razão, a afirmação de Lévi-Strauss de que ele aceita a hipótese de Marx quanto à "primazia das infraestruturas" permanece uma afirmação vazia, *sem efeito* em sua obra. Para ele, a noção de infraestrutura continua sendo um conceito empírico e não cientificamente construído (72. Itálico no original) (Tradução minha. E. L.).

---

* Lévi-Strauss, bien qu'il ne nie pas l'histoire, ne peut véritablement en rendre compte parce qu'il sépare, dans l'analyse des structures sociales, l'analyse de la forme des rapports sociaux de l'analyse de leurs fonctions. Non que ces fonctions soient ignorées en tant que telles. De ce fait on ne peut jamais véritablement analyser l'articulation réelle des rapports sociaux les uns aux autres au sein d'une hiérarchie de fonctions. L'histoire apparaît comme un mélange de nécessité et de hasard, nécessité interne à chaque niveau structurel et hasard dans les relations entre ces niveaux. Pour cette raison, l'affirmation de Lévi-Strauss qu'il accepte l'hypothèse de Marx du "*primat* des infrastructures" reste une affirmation *sans effet* sur son oeuvre et vide. La notion d'infrastructure chez lui reste une notion empirique, non construite scientifiquement.

Análises e críticas a Lévi-Strauss têm se tornado suficientemente comuns. Talvez a *mais* abrangente esteja contida em um livro de Leach (1970) e em um capítulo de Diamond (1974) no qual este autor apresenta um diagrama impressionante do cosmos de acordo com Lévi-Strauss. Não obstante, o desafio de Lévi-Strauss ao que permanece como uma antropologia geralmente positivista continua a exercer enorme influência. Assim, compete à crítica sugerir alternativas teóricas ao estruturalismo naquelas áreas sobre as quais ele se concentrou.

No que concerne à estrutura social, atenção considerável vem sendo dada ao empreendimento marxista de definir formas sociais pré-capitalistas historicamente específicas não como variantes de oposições projetadas pela mente humana, mas como conjuntos que evoluíram de relações entre pessoas à medida que trabalham sob diferentes ordens de dificuldades para se manter e se reproduzir. No entanto, a maior parte desse trabalho tem passado por cima das teorias estruturalistas de parentesco, ao invés de abordá-las. A razão disso, a meu ver, é a incapacidade de se desafiar o núcleo da teoria social de Lévi-Strauss: a inauguração da sociedade humana através da troca de mulheres como mercadorias virtuais.

Quanto à interação entre relações sociais e ideologias, a afirmação de Lévi-Strauss de que a análise sobre o assunto não foi além do nível fenomenológico é amplamente verdadeira no que se refere à antropologia não-estruturalista. Conceber a ideologia como um reflexo e um reforço da realidade social é certamente correto até um determinado ponto. No entanto, tal visão resta incompleta sem uma investigação sobre os dialetos da linguagem como "ação simbólica", nos termos colocados por Burke (1966). Abordarei brevemente estes dois tópicos: a troca de mulheres e a linguagem como ação simbólica, concluindo minha exposição com alguns comentários sobre a visão da história adotada por Lévi-Strauss.

## *Mulheres Trocadas – ou Mulheres Que Realizam a Troca?*

Em seu artigo sobre "o átomo de parentesco", Lévi-Strauss reafirma sua tese de que seria "um fato praticamente universal das sociedades humanas" (83) que os homens obtenham mulheres de outros homens: pais, irmãos ou extensões destes. O avunculado, um objeto do debate antropológico, é um não-problema; o tio está

lá desde o começo não como um parente linear, mas como o doador de sua irmã. O alicerce dos sistemas sociais, a estrutura rudimentar ou "átomo de parentesco", consiste em quatro pares de relações: irmão/irmã, marido/esposa, pai/filho e tio/sobrinho materno ( ). Lévi-Strauss prossegue debatendo certos pontos com Leach para indicar a prioridade que atribui à sua descoberta e discutir sobre oposições emparelhadas em atitudes consequentes, como exemplificado pelos lambumbu e mundugomor da Melanésia e os lele do Congo.

Há muito tempo vem sendo reconhecido o fato de que o casamento na sociedade pré-industrial não teria sido bem uma relação entre marido e mulher, mas uma relação entre grupos de parentesco. Tampouco podemos polemizar com Lévi-Strauss no que diz respeito ao papel do tio nas sociedades por ele abordadas. O problema surge quando o autor universaliza um conjunto historicamente específico de relações, assumindo como algo dado a troca de mulheres pelos homens e o controle masculino das atividades econômicas e sexuais das mulheres. Ao considerar a troca de mulheres como um dado irrefutável, Lévi-Strauss exclui a necessidade de explicar a divisão sexual do trabalho em si (Siskind, 1978) e de analisar mudanças em sua forma e função.

Para Lévi-Strauss, a divisão do trabalho entre os sexos era "um dispositivo para instituir um estado recíproco de dependência" entre os mesmos, a fim de garantir as regras sobre o incesto e a troca de mulheres, que teriam inaugurado a sociedade (1956: 276). Uma teoria menos teleológica e mais dialética separaria a produção especializada por sexo e o acasalamento exógamo que resultaria na institucionalização do parentesco e especularia acerca de sua relação funcional. A especialização do trabalho deve ter representado uma solução para as contradições entre o potencial proporcionado pelo crescente domínio tecnológico e a exigência social para lidar com um período prolongado de dependência infantil, por um lado, e, por outro, as formas sociais anteriores compatíveis com uma relativa autossuficiência econômica dos indivíduos. A conexão entre a divisão do trabalho e a exogamia não é óbvia. Considerando dados recentes relativos aos primatas, é razoável supor que a exogamia precedeu a especialização, uma vez que a primeira pressupunha esta última. Toda essa problemática é obscurecida pela teoria de Lévi-Strauss.

A formulação de Lévi-Strauss sobre a troca de mulheres também ofusca a análise das próprias sociedades caracterizadas por

essa instituição. Postular as relações dos homens com as mulheres como relações universais de pessoas com mercadorias mistifica os processos pelos quais o casamento assumiu o caráter de uma relação mercantil e as mulheres se tornaram "objetos nas transações dos homens" (1969: 117; cf. também 1956: 284). De um ponto de vista marxista, esse desenvolvimento representa um aspecto crítico do processo pelo qual a troca e a especialização do trabalho para além do sexo transformaram bens (importantes para uso direto) em mercadorias (importantes para o valor de troca) e, concomitantemente, transformaram as relações entre pessoas, passando da produção comum destinada ao uso cooperativo para a rivalidade na produção voltada à acumulação e à troca competitiva. A perda de controle sobre os produtos do trabalho foi decisiva no processo pelo qual as relações igualitárias foram minadas, e virtualmente todas as mulheres, junto com um número crescente de homens, tornaram-se mercadorias – relacionadas não ao "uso" cooperativo (ou à satisfação direta e mútua), mas à troca competitiva (ou à aquisição e manipulação do que elas produziam). A terminologia relativa à troca de mulheres exclui as mulheres desse processo, limitando-o aos homens, o que impossibilita a análise de suas fases iniciais.

Numa comparação social e econômica das mulheres entre os iroqueses igualitários e os bembas hierárquicos, Judith Brown (1970) chama a atenção para o declínio do status das mulheres que acompanha a perda de controle sobre seu trabalho (cf. também Sacks, 1975; Sanday, 1974). Nos termos da discussão atual, as mulheres passam da autonomia, na condição daquelas que realizam as trocas, para a dependência, como aquelas que são trocadas. Lévi-Strauss reconhece o elevado status das mulheres entre os iroqueses, mas seu argumento requer que ele trate esse caso como único e atípico (1963: 72) e negue a viabilidade do sistema matrilinear-matrilocal que o sustenta (1969: 116, 117, cf. também Leacock, 1977). É paradoxal a tentativa de Lévi-Strauss no sentido de apagar a existência de horticultores matrilineares-matrilocais americanos, junto com aglomerados de povos organizados de forma similar, dada à dedicação de sua obra *The Elementary Structures of Kinship*[20] a Lewis Henry Morgan. Com efeito, o que mais ele poderia fazer diante de uma sociedade como a iroquesa, na qual as mulheres pressionavam seus parentes do sexo masculino para capturar-lhes homens como maridos ou filhos?

Quanto às sociedades caracterizadas pela troca de mulheres, há uma diferença marcante entre as sociedades matrilineares como os

bemba, onde a matrilocalidade está se deslocando para a avunculocalidade e para a virilocalidade (o que provavelmente ocorre nesta área, em conformidade com as relações econômicas pós-coloniais) e também para sociedades patrilineares e patrilocais. Nas primeiras, as mulheres deslocam-se constantemente como pessoas valorizadas, operando ativamente e manuseando a rede de relações criadas por suas movimentações. As últimas caracterizam-se pela intensa competição entre linhagens que acompanha a formação inicial das classes e também se definem pelas mulheres como provedoras e prestadoras de serviços para os lares dos maridos e suas famílias ampliadas. O preço da noiva assume cada vez mais a forma de compra direta, ao invés de uma troca de presentes que cimenta os laços do grupo. Nas sociedades patriarcais clássicas, o fluxo de riqueza no casamento reverte-se e o dote passa a substituir o preço da noiva.

O que assinalei acima não pretende oferecer uma sequência empírica limpa e organizada, mas sim um traçado heurístico de estruturas qualitativamente diferentes que são obscurecidas por um estruturalismo monolítico. Essas estruturas pressupõem mudanças profundas nas relações entre as mulheres, os homens e o trabalho, as quais devemos reconhecer, se quisermos definir com a devida precisão os modos de produção pré-classe e as fontes da hierarquia.

## *Mito como Estrutura – ou Estrutura como Mito*

Thomas, Kronenfeld e Kronenfeld (1976) acrescentaram recentemente uma crítica devastadora a um número já considerável de elaborações críticas sobre a análise de Lévi-Strauss acerca do mito de Tsimshian Asdiwal. (Para o leitor não familiarizado com esse conteúdo, recomendo a análise de autoria de Codere [1974], escrita com raro humor, *La Geste Du Chien d'Asdiwal: The Story of Mac*). Thomas *et al.* demonstram, em uma análise passo a passo, as generalizações injustificadas de fontes etnográficas, as falsas representações ocasionais do enredo, as afirmações teóricas contraditórias, a construção arbitrária de unidades analíticas e a ausência de uma lógica explícita para a escolha dessas unidades, que Lévi-Strauss emprega em sua abordagem. Os autores concluem que Lévi-Strauss "cria um conjunto de problemas tão mal definidos que chegam a carecer de sentido, fornecendo para esses problemas soluções igualmente sem sentido" (171).

A conclusão de Thomas *et al.* aponta o contraste entre a amplitude de intenções e a vasta gama de esforços acadêmicos de Lévi-Strauss, por um lado, e a escassez de resultados sólidos alcançados, por outro. Como citado acima, Lévi-Strauss concebeu o empreendimento estruturalista como capaz de delinear uma "teoria geral da sociedade", construída sobre um "vasto sistema de comunicação" nos níveis de parentesco, atividade econômica, linguagem e ritual. Em seu sistema, contudo, Lévi-Strauss não concebe estruturas em distintos níveis interagindo dialeticamente, isto é, influenciando-se e, finalmente, transformando-se umas às outras, como tampouco concebe as relações destas entre si. Em vez disso, sua visão acerca das relações entre os níveis é funcionalista; estas se movem em direção à concordância, refletindo mutuamente pré-disposições fundamentais deduzidas pela mente e refletindo-se umas às outras de várias formas. A mudança, em seu esquema, não significa transformação em desenvolvimento, mas permuta e combinação.

Ao estudar sistemas de parentesco isolados dos sistemas econômicos, Lévi-Strauss descarta a investigação sobre as sucessivas reestruturações da totalidade em que as estruturas de parentesco desempenham um papel. Nesse sentido, ele não apenas limita seriamente a relevância de seus resultados, como também chega ao cúmulo de representar erroneamente alguns dos dados disponíveis. No caso da linguagem, a fascinante complexidade e o alcance de sua investigação sobre o mito mascara o fato de que ele isolou e estreitou gravemente o escopo de sua pesquisa no que se refere a uma teoria geral da sociedade. Seu modelo de estrutura linguística limitado ao morfológico e ao fonêmico e a separação por ele demarcada entre mito e outros produtos linguísticos conferem com sua visão mecânica relativa aos sistemas sociais. Embora algumas de suas discussões acerca das sobreposições do pensamento "civilizado" no tocante ao pensamento "primitivo" sejam sugestivas para o entendimento da alienação, sua abordagem, ao invés de trazê-las para o interior do debate, passa ao largo de questões sobre as relações entre mitologias e sistemas sociais ou sobre as transformações operadas nessas relações à medida que mudam os sistemas sociais.

Lévi-Strauss praticamente ignora a linguagem como um sistema de comunicação pelo qual os símbolos são criados e manipulados no processo de persuasão e admoestação; buscando reafirmação, catarse ou o simples prazer; ou, ainda, tentando compreender situações. Embora sempre ocupado com significados, ele reduz a

semântica a uma mera ferramenta para descobrir estruturas binárias. Seu trabalho baseia-se na universalidade da metáfora, mas ele trata a metáfora como dada, praticamente coextensiva à estrutura fisiológica do cérebro, e não como um artifício poderoso da linguagem.

Em contraste, Burke (1966) trata a linguagem como "ação simbólica", um sistema de símbolos com uma dialética própria. A metáfora é um processo contínuo de mudança da experiência para o conceito e está impregnada de possibilidades de mistificação; teorias explicativas caracteristicamente desencadeiam possibilidades inerentes a uma metáfora original e moldam observações que a estas se ajustem. As elaborações metafóricas também se emaranham na qualidade que é única à linguagem – a negação – e sua ilusão de transcender o caráter totalmente positivo da existência; somente através das presunções da linguagem pode-se atribuir a algo a impossibilidade de não ser*. O processo de nomeação – categorização – implica a dialética da inclusão através da exclusão e a consequente ameaça de bodes expiatórios. Tais recursos e imperativos da linguagem como um sistema simbólico operam através de uma relação dialética com conflitos sociais e interesses grupais para construir "telas terminísticas" que influenciam a percepção e o pensamento e, portanto, a ação. Examinar nesses termos a metáfora e a oposição torna possível ir muito além do nível de padrões dramáticos em materiais míticos que interessam a Lévi-Strauss. Uma gama completa de produtos linguísticos é disponibilizada para o estudo das complexas relações entre ideologias e sistemas sociais.

Na introdução às suas *Mythologiques*[21], Lévi-Strauss refere-se ao trabalho como "o mito da mitologia" (1970: 12). Trata-se de uma "tentativa de esboço de um código terciário" para definir os códigos secundários do mito, eles próprios baseados nos códigos primários da linguagem. Ao argumentar que esses códigos, as formas que *são* conteúdo e que surgem da mente de modo espontâneo, são a "verdadeira" realidade, Lévi-Strauss não se vê como um idealista, mas como um materialista rigoroso. Do ponto de vista marxista, no entanto, reduzir a ideologia à fisiologia, ou,

* Isso não significa, por hipótese alguma, refutar o processo denominado "negação", mas enfatiza que o conceito se refere a um processo ativo de transformação e de desenvolvimento de novas formas. Por exemplo, uma amarga lição da história atual é que um sistema social não pode simplesmente ser "destruído"; este só poderia ser substituído por uma reforma.

como coloca Diamond, tentar "assimilar concepções a percepções" (1974: 304), é negar a interação dialética e espreitar o idealismo pela porta dos fundos. Pior ainda, reduzindo os aspectos ideológicos do mito a um mero meio de interpretar a "verdadeira" realidade estrutural e permitindo-se a negligência metodológica à qual Thomas *et al.* fizeram menção, Lévi-Strauss resguarda-se de enfrentar os aspectos ideológicos de seu próprio trabalho. Assim como ele considera a troca de mulheres como algo dado e tenta estabelecer tal fato como universal aplicando-o universalmente a uma teoria da organização social, também assume como universal e aplica como universais os conceitos natureza/cultura=feminino/masculino=desordem/ordem, e assim por diante, ligados, polarizados e hierarquicamente ordenados Portanto, seu trabalho torna-se um vasto desdobramento de um aglomerado metafórico básico ao pensamento ocidental, porém sobreposto à humanidade como um todo, na verdade, um "mito da mitologia".

June Nash e eu exploramos em outro texto a especificidade histórica da natureza e da cultura como conceitos opostos, ligados a feminino/masculino e inferior/superior (Ver *Ideologias de Sexo*, neste volume). Aqui vou comentar apenas o artigo de Lévi-Strauss *The Sex of the Sun and the Moon*. Lévi-Strauss observa que "o que parecia uma óbvia oposição binária ao observador ocidental poderia ser expresso de maneira particularmente velada em culturas distantes" (211), daí a inadequação de um modelo binário simples baseado no sexo (masculino/feminino, feminino/feminino ou masculino/masculino). Em vez disso, conforme destaca o autor, pelo menos cinco outras dimensões devem ser levadas em conta: distância, ligações de parentesco, homogeneidade ou heterogeneidade, sincronia ou diacronia e outras categorias específicas (objetos, animais, demiurgos ou fenômenos celestes). No entanto, uma possibilidade totalmente distinta está além de sua competência, e esta surge não da amostragem seletiva de mitos dispersos, mas do exame detalhado acerca do nexo completo de associações com o sol e a lua nos mitos e rituais de uma única cultura. Entre os arapaho das Grandes Planícies, o lindamente gravado ritual da Dança do Sol, somado a outros materiais míticos, ilustra uma submissão não-ocidental de homens e mulheres sob um princípio geral mais amplo, que poderia ser definido como cuidado e força geradora.

## Coda*: a História como o Frio ou o Congelamento da História*

Já tendo deplorado a rejeição de Lévi-Strauss com relação à história na análise da vida social, a exemplo de tantos outros, posso agora ser mais breve. Um ponto adicional que devo colocar diz respeito ao seu humanismo. O ensaio de Lévi-Strauss sobre *Race and History* ["Raça e História"], entre outros, em sua *Structural Anthropology II*, contém uma história descritiva, conjugada a uma avaliação crítica de nossa própria sociedade e, com frequência, uma comovente condenação do genocídio colonial (tantas vezes ausente dos escritos antropológicos). No entanto, subitamente, ele nos deixa chocados. Depois de exclamar com horror e indignação que, na Austrália, o número de pessoas foi reduzido de cerca de 250.000 para 40.000 e que, no Brasil, as noventa tribos, aproximadamente, que restavam em 1900, foram reduzidas, em 1950, a apenas trinta povos precariamente assentados, Lévi-Strauss afirma: "A antropologia não deve perder o coração". Embora "tenhamos menos e menos material para trabalhar", podemos compensar essa carência com melhores técnicas (52-53).

Como Lévi-Strauss afirmou claramente em outro de seus escritos, as pessoas de quem fala estão, para ele, fora da história, ali congeladas para serem estudadas como a última "imagem de nós mesmos" (59). Elas não estão reintegrando constantemente os aspectos sociais, econômicos e ideológicos de sua cultura, em um esforço para tirar o melhor proveito das circunstâncias em mudança. Em comparação com populações crescentes em grande parte do Terceiro Mundo, que, escreve ele, estão se tornando semelhantes ao Ocidente, esses pequenos grupos permanecem "fiéis até o fim ao seu modo de vida tradicional" (53). Aqui, encontram-se ambos os níveis intelectuais (míticos) e sociais da posição acadêmica verdadeiramente elegante de Lévi-Strauss, como se uma matriz do "passado" reprimido fosse aplicada ao presente. No entanto, essa crítica, para ser justa, não pode recair apenas sobre ele. A relação dos antropólogos ocidentais com os povos do Terceiro Mundo é profundamente problemática: quem, entre nós, pode legitimamente lançar a primeira pedra? Como Llanusa-Cestero assinalou, "Por trás da negação de Lévi-Strauss em relação à experiência colonial está o pseudo-humanismo da civilização ocidental" (s/d, p. 10).

# 12. A Família em Transformação e Lévi-Strauss, ou O que Terá Acontecido com o Pai?

Lévi-Strauss argumenta que as proibições ao incesto foram originalmente instituídas pelos homens para distribuir equitativamente as mulheres por seus serviços sexuais, além de outros (1969). Baseando-se principalmente em dados extraídos de sociedades nas quais a troca de mulheres realizada por grupos de homens que se casam fora das relações de parentesco é altamente institucionalizada, ele propõe que essa troca teria sido responsável por iniciar a própria vida social humana. Assim, para Lévi-Strauss, "a sociedade humana […] é principalmente uma sociedade masculina" (1979: 276), as mulheres, desde o início, não foram mais que peões nos assuntos dos homens.

Eu preferiria ignorar a formulação de Lévi-Strauss como teleologia injustificada, reminiscente das teorizações do século XVIII em torno do contrato social. Entretanto, não apenas sua terminologia "troca de mulher" tornou-se moeda comum, mas sua teoria encontra-se afinada a outras discussões centradas no sexo masculino, advogando a favor do papel virtualmente exclusivo que os homens por suposto teriam desempenhado no que concerne às origens sociais humanas através da caça, da "ligação" e/ou da agressão (Slocum, 1975; e Leibowitz, 1978). Portanto, é importante analisar Lévi-Strauss em alguns detalhes, apresentando dados que solapam seu esquema.

Em primeiro lugar, contudo, penso ser necessário estabelecer uma perspectiva transcultural, neutralizando os estereótipos estabelecidos pela antropologia-pop sobre os papéis sexuais e descrevendo uma verdadeira sociedade de caça.

Já tive ocasião de escrever detidamente a respeito dos montagnais-naskapi, da Península do Labrador, destacando como eles viveram há três séculos e como sua sociedade mudou ao longo

---

Este ensaio foi anteriormente publicado em *Social Research* 44, no. 2 (Verão de 1977). Sofreu breves reduções para evitar repetições e está aqui republicado mediante permissão da Graduate Faculty, New School for Social Research.

do tempo (Leacock, 1954; capítulos 1 e 7 deste volume). Aqui apresentarei um breve resumo para ilustrar o papel dos homens como pais que se relacionam com as mulheres como iguais no esforço comum para subsistirem, criarem uma nova geração e desfrutarem da vida.

## *Os Montagnais*

No ano de 1636-1637, o padre jesuíta Paul Le Jeune, superior da Residência de Quebec, escreveu em seu diário que alguns montagnais celebravam uma festa perto da missão em apoio a uma criança doente. "Entramos depois que a festa havia terminado", relatou Le Jeune. "O pai segurava sua pobre criança, que, em agonia, sofria violentas convulsões; e sua mãe proferia altos lamentos". Le Jeune continuou relatando que o homem, "com grande equanimidade mental exibida em seu rosto, acalmou seu filho com o amor de uma mãe, preservando, no entanto, a firmeza de um pai" (Thwaites, 1906: 11: 103-105).

Le Jeune comentou muitas vezes em seu diário sobre a indulgência que os montagnais demonstravam em relação a seus filhos. "Todas as tribos selvagens destas regiões… mostram-se incapazes de castigar uma criança, ou de ver uma criança ser castigada". Ele acrescentou: "Quanta dificuldade isso nos trará para realizar nossos planos de educar os jovens!" (1906: 5: 221). A política a ser adotada, escreveu ele, requeria que a missão não educasse "as crianças de uma localidade na mesma localidade em que estas viviam, mas em algum outro lugar… porque esses bárbaros não suportam ver seus filhos punidos, ou mesmo repreendidos". Le Jeune explicou: "Eles levam isso tão a sério que, ao mais leve pretexto, retiram as crianças do nosso convívio antes que elas estejam educadas" (6: 153-155).

O jesuíta maravilhava-se diante da naturalidade e da boa vontade com que os caçadores montagnais da Península do Labrador residiam juntos, com quinze a vinte pessoas dividindo uma tenda. Ele também destacou a afabilidade que caracterizava as relações entre mulheres e homens, o que, para ele, baseava-se na autonomia que demarcava o processo de tomada de decisões em relação à divisão sexual do trabalho. "Os selvagens são muito pacientes", escreveu ele, mas a "ordem que mantêm em suas ocupações ajuda-os a preservar a paz em suas casas. As mulheres sabem o que devem fazer, assim como os homens, e uma pessoa

jamais se intromete no trabalho de outra" (5: 133). Autonomia pessoal, a marca da sociedade dos montagnais, é, de fato, característica da vida comunitária dos povos forrageiros. Outro jesuíta, o padre Baird, escreveu sobre os montagnais e os povos vizinhos:

> Eles amam a justiça e odeiam a violência e o roubo, algo realmente notável em homens que não têm leis nem magistrados; pois, entre eles, cada homem é seu próprio senhor e protetor. Eles têm *sagamores*, isto é, líderes na guerra; mas a autoridade destes é muito precária, se, de fato, eles chegavam a exercer autoridade, uma vez que a obediência não é de modo algum obrigatória (2: 73).

Le Jeune registrou seguidas vezes sua apreciação acerca do senso de cooperação e da irrestrita generosidade desse povo. Por outro lado, concomitantemente, causava-lhe espanto e reprovação a atitude despreocupada e casual em relação aos deuses; o puro gosto de viver, festejar, conversar, cantar; a liberdade sexual das mulheres (o bom jesuíta parecia assumir como um dado natural a liberdade sexual dos homens) e a falta de preocupação quanto à legitimidade dos "herdeiros"; as constantes brincadeiras e provocações, muitas vezes intoleravelmente indecorosas aos ouvidos do missionário, nas quais ambos, homens e mulheres, engajavam-se (uma prática que reconhecemos hoje como um meio de definir e reforçar costumes sociais em sociedades completamente igualitárias).

Isso não quer dizer que a vida dos caçadores das florestas boreais da América do Norte fosse utópica. Havia invernos difíceis quando as pessoas enfrentavam a fome, e o medo de tal sofrimento foi culturalmente expresso pelo *witigo*, ou monstro canibal, às vezes considerado o espírito de uma pessoa que morrera de fome. Esses eram os momentos em que os doentes ou idosos tinham que ser deixados para trás, à medida que os mais jovens e mais fortes avançavam em busca da caça.

Além do mais, o século XVII foi, em alguns aspectos, severamente traumático para os povos nativos do Labrador. O comércio com os europeus trouxe facas, machados de ferro e panelas de cobre que maravilhosamente economizavam mão de obra em comparação às ferramentas de pedra e ao cozimento da carne em valas ou pratos feitos de casca de árvores sobre pedras aquecidas. Todavia, juntamente com as novas ferramentas e utensílios, novos alimentos básicos e cobertores de lã, o comércio trouxe doenças devastadoras que dizimaram bandos inteiros e provocou uma guerra prolongada com os iroqueses sobre as terras

propícias à caça de animais peleiros. Por fim, trouxe um desafio inescapável a um modo de vida que, dentro dos limites de sua tecnologia, proporcionava sentido e satisfação. E anunciava, inevitavelmente, a perda da autonomia econômica e cultural.

Nos séculos seguintes, comerciantes e missionários avançaram para o oeste, centros urbanos foram estabelecidos ao longo do alto Rio São Lourenço e a vida assentou-se para os povos do baixo São Lourenço e do interior do Labrador. No entanto, a estrutura da vida dos montagnais foi inexoravelmente transformada, à medida que as pessoas passaram da caça em grupo para a caça individualizada de peles e tornaram-se cada vez mais dependentes dos caprichos de um mercado mundial. As pessoas continuaram a adquirir diretamente da terra grande parte de sua comida, e a cooperação, o compartilhamento e a ajuda mútua em tempos de aflição permaneciam importantes. No entanto, os direitos de usufruto das linhas de armadilha que dois homens teriam instalado juntos substituíram o antigo movimento de livre circulação pelas terras tradicionais em busca da caça e da partilha diária de trabalho e alimento que isso acarretava. Os itens comercializados substituíram roupas fabricadas em casa, mocassins e cobertas de tendas, e a habilidade das mulheres no trabalho com o couro perdeu seu importante papel na economia do grupo. Os grandes grupos multifamiliares se fragmentaram em unidades unifamiliares, cada uma vivendo em sua própria tenda. Em suma, o que antes existia como coletivos econômicos tornou-se, em essência, bandos frouxamente conectados, constituídos por famílias independentes. Esposas e filhos tornaram-se cada vez mais dependentes dos retornos comerciais de homens individuais, e os homens eram definidos por comerciantes, funcionários do governo e missionários como "chefes de família".

O processo apresentava-se praticamente completo em 1950 e 1951, quando passei os verões no Labrador, estudando padrões referentes ao uso da terra entre os índios caçadores que se tornaram armadilheiros. Os montagnais haviam sido empurrados para um status econômico marginal em relação à sociedade euro-canadense. Suas melhores terras para a utilização de armadilhas vinham sendo apropriadas por caçadores brancos; animais de caça tornavam-se severamente escassos; e esses índios eram marginalmente empregados como trabalhadores não qualificados em torno dos assentamentos brancos e nas crescentes indústrias madeireiras e de mineração. Do mesmo modo, no entanto, as pessoas permaneciam unidas em torno de seus interesses, não se

dividindo pelas diferenças entre uma elite empreendedora e uma maioria economicamente marginal. Ainda havia a necessidade de alguma medida de compartilhamento e cooperação na vida do acampamento, e práticas confortáveis e amistosas de respeito interpessoal e autonomia haviam atravessado as gerações. De fato, a forte valorização da autonomia pessoal tem sido reconhecida como característica dos povos nativos canadenses em geral.

As dimensões da autonomia interpessoal são de difícil compreensão para uma pessoa sociabilizada em uma estrutura social na qual a hierarquia permeia aquelas relações que deveriam ser as mais próximas e calorosas. Uma falta de deferência pode parecer frieza; uma solicitação mais direta – muitas vezes formulada sem um "por favor" e soando como um comando – pode parecer autoritária. A enorme sensibilidade em relação aos sentimentos não declarados de outras pessoas e a prontidão para ajudar, tanto por parte dos homens quanto das mulheres, são difíceis de observar. É preciso tempo para distinguir áreas nas quais direções podem ser dadas sem a interferência na autonomia de outra pessoa e áreas nas quais até mesmo uma mais incisiva declaração de intenção é descartada como imposição inaceitável de uma decisão sobre outrem. Quando se trata de relações entre mulheres e homens, é particularmente tentador ver deferência em ações que parecem homólogas a atos respeitosos em nossa cultura; ainda assim, podemos estar completamente enganados.

Consideremos um exemplo relativo aos zuni do Novo México, um povo que travou uma dura batalha, embora perdida, pela independência política e econômica, mas que continua insistindo no direito de determinar a direção que seu próprio estilo de vida deve tomar. Os zuni mantêm muitas características de uma sociedade totalmente comunal, com relações entre os sexos caracterizadas por reciprocidade, não superordenação-subordinação. Ainda assim, Ruth Bunzel escreveu: "Quando um homem volta do seu dia de trabalho, a esposa deixa de lado qualquer coisa que esteja fazendo e vai até a porta da casa para cumprimentá-lo". A esposa pega o que quer que o homem esteja trazendo, leva esses produtos para dentro de casa e põe comida diante dele – evidência clara de subordinação do ponto de vista da sociedade estruturada em torno do serviço doméstico não remunerado das mulheres. Entre os zuni, entretanto, tais ações são aquelas de uma anfitriã, não de uma criada; elas "simbolizam a economia do casamento".

A casa pertence à mulher e ela recebe o marido como hóspede. Ele,

> por sua vez, traz a produção dos campos e ranchos; ao cruzar o limiar, essa produção torna-se propriedade da mulher. Qualquer omissão dessas formalidades por parte da mulher seria interpretada pelo homem como uma indicação de que ela não mais o tinha como seu marido (Bunzel, 1938: 370).

No caso, a esposa estaria declarando que assumira outro homem e que o marido deveria retornar à sua casa materna.

O divórcio era comum entre os zuni, mas as relações econômicas recíprocas entre mulheres e homens permaneciam constantes. Não havia solteiros ou solteironas; tampouco havia crianças abandonadas (370). Entre os zuni, como entre os montagnais e culturas horticultoras comparáveis, ou povos forrageiros como eles próprios no passado, a morte de um ou ambos os pais não deixava as crianças em circunstâncias econômicas precárias. A família nuclear estava inserida em uma rede de parentesco que assumia a responsabilidade pelas crianças em sociedades como a dos zuni e havia, entre os povos forrageiros, um compromisso menos formal, porém básico, por parte de todos os adultos, relacionado à geração em crescimento. A prática do infanticídio parece contradizer tal afirmação, mas as crianças deveriam ser espaçadas para seu próprio bem-estar assim como para o bem-estar de suas mães e do grupo como um todo, e o infanticídio deve ser entendido como o último recurso quando vários métodos de controle de natalidade ou aborto fracassavam.

Entre os montagnais com quem trabalhei, observei que o pai participava do cuidado e da socialização de crianças com uma naturalidade e uma espontaneidade consideradas "femininas" em nossa cultura. Ele sentia-se seguro até mesmo no trato com bebês. Um dia, um pai embalou uma criança agitada e doente em seus braços e cantarolou para ela durante horas enquanto sua esposa defumava uma pele de cervo. Em um acampamento montagnais, crianças pequenas vagueiam por todos os lados, casualmente assistidas por crianças mais velhas, pais ou outros adultos que por acaso se encontrem por perto, e gradualmente alargam seu raio de alcance para cada vez mais distante de suas próprias tendas. Os bebês são embrulhados e colocados em berços ou segurados nos braços, e o pai acima mencionado assumiu a responsabilidade de carregar seu bebê doente, ao invés de entregá-lo a uma amiga ou a uma parenta. A seguinte descrição da paternidade é típica de outros registros espalhados em minhas anotações de campo:

> [Um casal e seu filhinho] saíram do bosque – provavelmente haviam estado na plantação de frutos silvestres… Nós os convidamos para entrar. O menino permaneceu muito quieto no interior de nossa

> tenda, virando-se para o pai quando a atenção se voltou para ele. Seu pai meio que o tomou no colo de uma maneira tão leve e dócil que, de fato, mais do que pegá-lo no colo, oferecia-lhe proteção.

Os homens eram pacientes diante das interrupções das crianças, mesmo estando envolvidos em tarefas importantes e essenciais para o grupo. Um homem estava aplainando tábuas para uma canoa quando seu pequeno neto se aproximou dele. O homem puxou a criança para si, com a delicada sutileza que evidencia a atitude dos montagnais de não forçar uma decisão sobre outrem, nem mesmo sobre uma criança. Ele mostrou ao menino como manejar a plaina e permitiu que a criança brincasse com ela até que se entediasse e decidisse seguir adiante. Tal paciência adveio prontamente, pois baseava-se na realidade da estrutura socioeconômica. As crianças, ensinadas pelos adultos, tornar-se-iam adultos que cuidariam dos mais velhos.

Desse modo, as atitudes responsáveis e atenciosas dos homens dirigiam-se às crianças de um modo geral. Certa tarde, um homem com quem eu trabalhava pegou seu lenço para limpar o nariz de um garotinho que por ali passava. Depois da sessão, apressei-me a examinar meus mapas genealógicos, lembrando-me de que, àquela época, o homem não tinha filho, neto ou sobrinho pequeno. E, com efeito, meu reexame comprovou que eu estava correta: aquele menino era simplesmente uma criança que precisava de alguém que lhe assoasse o nariz. Nessa mesma linha, verifiquei a relação de parentesco de uma criança com um homem que a colocara no centro de uma fotografia da família que eu estava tirando, apenas para descobrir que não havia relação alguma (ou uma relação suficientemente próxima que pudesse ser rastreada ou lembrada). Uma afirmação clássica do século XVII expressa as atitudes paternais dos homens montagnais. Quando o missionário Le Jeune censurou um índio por "permitir" à sua esposa uma tal liberdade sexual que lhe impedia de assegurar-se de que o filho era, de fato, dele, os montagnais replicaram: "Vocês não têm juízo. Vocês franceses amam apenas seus próprios filhos, mas nós amamos todos as crianças de nossa tribo" (Thwaites, 1906: 6: 255).

O padre jesuíta reagiu a tais atitudes reafirmando sua convicção de que a imposição aos montagnais de uma estrutura de família nuclear seria fundamental para a missão de convertê-los e "civilizá-los". Ele e seus colaboradores começaram a incutir em seus convertidos os princípios da autoridade masculina e da fidelidade e do serviço femininos e registraram detalhes do choque entre esses princípios e o igualitarismo montagnais. A análise desses registros

é reveladora, pois demonstra como é essencial o princípio de relações recíprocas entre mães e pais em sociedades igualitárias coletoras-caçadoras (cf. Leacock e Goodman, 1976; e Caufield, 1977, p. 10-11).

Tal análise é relevante para as teorias acerca das origens humanas, levando a que a divisão sexual do trabalho seja vista como problemática, ao invés de tomada como algo natural. A especialização institucionalizada com base no sexo deve ter sido crítica em algum ponto da linha da emergência humana. Um longo período de dependência infantil acompanhou a crescente subordinação quanto à fabricação de ferramentas, aumentando a capacidade de aprendizado e expandindo a cooperação, e esse prolongamento da infância acarretou importantes implicações para a composição do grupo e seu tamanho ideal. O ponto que desejo destacar é que, para enfrentar os problemas postos por essa situação – ou aproveitar as potencialidades que ali se abriam –, a institucionalização do intercâmbio entre mulheres e homens, e não a troca de mulheres por parte dos homens, apresentou-se como a solução revolucionária*.

## *Lévi-Strauss e a Troca de Mulheres*

Lévi-Strauss certamente reconhece a divisão do trabalho como algo importante. "O que torna o casamento uma necessidade fundamental nas sociedades tribais é a divisão do trabalho entre os sexos", escreveu ele há cerca de vinte anos (1956: 274). No entanto, ele não explora a divisão sexual do trabalho em si e por si mesma, mas prossegue para o tema do incesto, concebendo-o, como Freud concebera antes dele, como o passo crítico no surgimento da cultura. "Se a organização social teve um começo, esse começo só poderia ter consistido na proibição do incesto", que é "uma espécie de remodelação das condições biológicas de acasalamento e procriação… compelindo tais condições a perpetuar-se apenas num quadro artificial de tabus e obrigações" (278). Qual é então a "verdadeira explicação" do incesto?

> Exatamente da mesma maneira que o princípio da divisão sexual do trabalho estabelece uma dependência mútua entre os sexos, obrigando-os a perpetuar-se e fundar uma família, a proibição do

* Por aguçar meu raciocínio nesse ponto, permaneço em dívida com as discussões com Janet Siskind e com seu trabalho *Kinship – Relations of Production*.

> incesto estabelece uma dependência mútua entre as famílias, obrigando-as a perpetuar-se para dar origem a novas famílias (276).

Assim, as proibições quanto ao incesto garantem a existência da sociedade e da cultura humanas ao transcender a família, uma instituição fundada na "natureza". É na proibição do incesto, "e somente lá, que encontramos uma passagem da natureza à cultura, da vida animal à vida humana e que nos colocamos em posição de entender a própria essência dessa articulação" (278). Em comparação com a prioridade assumida pela natureza na hereditariedade biológica, através do casamento, "a natureza, pela primeira vez, já não teve a última palavra. Somente lá, mas finalmente lá, a cultura, sob pena de não existir, pode e deve declarar firmemente: 'Eu venho em primeiro lugar' e diga à natureza: 'Você não pode ir mais longe'" (1969: 31).

Tornou-se claro que as regras de incesto devem ser vistas em termos de razões para o casamento "fora", e não em termos de preconceitos psicológicos acerca do casamento "no interior" do grupo de parentesco, e Lévi-Strauss merece algum crédito por estabelecer esse entendimento. Os laços estabelecidos através do casamento fora do grupo familiar desempenham um papel central e recriam constantemente as relações econômicas e sociais recíprocas que são a substância da organização "tribal"; num certo sentido, são essas relações que definem "a família" e a forma que esta assume. Lévi-Strauss explicita, em parte, esse ponto.

> O que torna o homem realmente distinto do animal é que, na humanidade, uma família não poderia existir se não houvesse sociedade: uma pluralidade de famílias prontas para reconhecer que existem outros vínculos, além dos consanguíneos, e que o processo natural de filiação só pode ser realizado através do processo social de afinidade (1956: 278).

Funções adaptativas ou resultados finais, todavia, não explicam as origens. Como sugerido acima com referência à divisão do trabalho e à importância de apartar seus primórdios dos potenciais de desenvolvimento posterior abertos por essa gênese, o casamento como uma prática fora do grupo familiar deve ter emergido anteriormente à sua objetificação como uma proibição. Há algum tempo, Mariam Slater estabeleceu esse ponto. Ela considerou a expectativa de vida e o tamanho dos grupos entre os primeiros humanos e argumentou que o acasalamento dentro do grupo teria se tornado cada vez mais impraticável à medida que a imaturidade biológica se prolongava. Um olhar transcultural sobre as ecologias mais simples que vêm persistindo nos últimos tempos sugere, escreveu ela, que "a maior parte das pessoas na maior parte

do tempo acasala-se fora do grupo familiar não para sobreviver, mas, em última instância, para simplesmente conseguir acasalar-se" (1959: 1058).

A questão das origens volta-se, então, para o prolongamento da imaturidade; para a crescente complexidade da vida social, em que grupos de adultos, mulheres e homens cooperavam cada vez mais na criação dos mais jovens; e para as implicações desses desenvolvimentos relativas à padronização das práticas de acasalamento. Em relação às variações observadas quanto à estruturação social entre primatas, deve-se indagar, especulativamente, o que poderiam ter sido as variáveis críticas que favoreceram, entre outras coisas, a divisão sexual do trabalho. Infelizmente, essa questão foi obscurecida pela tendência recorrente de buscar universais nas relações entre os sexos que explicam (ou seja, racionalizam) a subordinação feminina em nossa forma particular de família como um mero ponto de um *continuum*, portanto, em grande parte, uma resposta a dados psicobiológicos. Lévi-Strauss é um estudioso bastante sofisticado para fazer declarações explícitas nesse sentido; em vez disso, outros, usando seu trabalho, assim o fizeram. Ele mesmo aponta o vínculo entre a divisão do trabalho por sexo e o casamento como uma instituição humana. No entanto, não busca aferir relações entre a divisão do trabalho e suas várias transformações, por um lado, ou formas de funcionamento familiar e suas transmutações, por outro. Em vez disso, ele postula um princípio unitário para explicar a origem do incesto e da própria sociedade, bem como dos tipos sucessivos de estruturas sociais baseadas em parentesco. Esse princípio é a alocação, por parte dos machos, dos serviços sexuais das fêmeas, dentre outros tipos de serviços.

Lévi-Strauss indaga acerca da necessidade de tal alocação, uma vez que o equilíbrio biológico entre nascimentos masculinos e femininos significaria que, "exceto em sociedades onde esse equilíbrio é modificado pelos costumes, todo homem deveria ter uma boa chance de obter uma esposa" (1969: 37). No entanto, a "profunda tendência poligâmica, presente em todos os homens, sempre faz com que o número de mulheres disponíveis pareça insuficiente". Além disso, por definição, "as mulheres mais desejáveis devem formar uma minoria". Portanto, "a demanda por mulheres é um fato real, ou, para todos os efeitos, algo sempre em estado de desequilíbrio e tensão" (1969: 38). Não teria sido possível para agregados familiares desenvolver e tentar manter direitos sobre suas próprias mulheres; isso teria se tornado

"incompatível com as demandas vitais não apenas da sociedade primitiva, mas da sociedade em geral" (1969: 41), daí a proibição do incesto, uma proibição que tanto "institui a liberdade de acesso de todos os indivíduos às mulheres do grupo" (1969: 42) como, mediante o princípio da reciprocidade vigente na sociedade primitiva, garante e estabelece, "direta ou indiretamente, mediata ou imediatamente, uma troca" (1969: 51).

A penúltima citação não deve, por certo, ser tomada literalmente. "Indivíduos", para Lévi-Strauss, são homens; "sociedade humana", para ele, "é principalmente uma sociedade masculina" (1970: 276). Uma consideração tão mundana quanto os impulsos sociais e sexuais das mulheres não entra em suas conjecturas, tampouco o fato sugestivo de que ocorrera entre elas uma significativa mudança fisiológica que acompanhou a transformação social dos primeiros hominídeos. Conhecida como "perda de estro", esse fato estabeleceu a permanência do potencial interesse sexual entre elas. Lévi-Strauss presta pouca atenção à "leitora feminina, que pode ficar chocada ao ver a mulher tratada como uma mercadoria submetida a transações entre operadores do sexo masculino". Ele escreve que as mulheres "podem facilmente encontrar conforto na garantia de que as regras do jogo permaneceriam inalteradas caso fosse decidido considerar os homens como sendo trocados por grupos de mulheres". Todavia, essa condescendência passageira é irrelevante para sua discussão. Ele prossegue: "de fato, algumas poucas sociedades de um tipo matrilinear altamente desenvolvido *tentaram*, em uma medida limitada, expressar as coisas dessa maneira" (1956: 284, itálicos acrescentados).

Lévi-Strauss afirma que a troca de mulheres não precisa de um presumível raciocínio consciente. "O resultado, que é tudo o que conta, não supõe qualquer raciocínio formal, mas simplesmente a resolução espontânea das pressões psicossociais que são os fatos imediatos da vida coletiva" (1969: 42). No entanto, essas pressões psicossociais dificilmente são declaradas em termos objetivos ou ecológicos; elas já estão vestidas com o traje simbólico de sua formulação anterior:

> Que as mulheres… deveriam ser coisas que foram trocadas… foi o único meio de superar a contradição pela qual a mesma mulher era vista sob dois aspectos incompatíveis: por um lado, como o objeto do desejo pessoal, instigando assim os instintos sexuais e proprietários; e, por outro lado, como o objeto de desejo dos outros e visto como tal, ou seja, como um meio de unir-se aos outros por meio da aliança com eles (496).

Em comparação com outras instituições arcaicas, a troca de mulheres manteve sua função fundamental,

> Por um lado, porque as mulheres são o bem mais precioso…, mas, acima de tudo, porque as mulheres não são primeiramente um sinal de valor social, mas um estimulante natural; e o estimulante do único instinto cuja satisfação pode ser adiada e, consequentemente, a única para a qual, no ato de troca, e através da consciência da reciprocidade, a transformação do estimulante em sinal pode ocorrer e, definida por esse processo fundamental, a transformação da natureza à cultura assume o caráter de uma instituição (62-63).

Ao expor seu argumento, Lévi-Strauss passa da troca de mulheres para os negociadores de mulheres e para a existência generalizada da organização dual nas sociedades baseadas no parentesco. Lançando mão do princípio da reciprocidade entre grupos que trocavam mulheres como a chave para a "estrutura lógica" passível de ser apreendida como "a base fundamental dos costumes matrimoniais" (143), ele demonstra que aquilo que pode aparecer como diferenças marcantes nos sistemas de parentesco pode ser reduzido a variações sobre um número limitado de temas. Ele trata pormenorizadamente de uma ampla gama de sociedades: a Índia e a China, examinadas em profundidade histórica, ambas, culturas patriarcais onde as mulheres poderiam de fato ser chamadas de mercadorias; o Sudeste Asiático, onde as relações recíprocas entre muitos grupos são explicitamente expressas em termos de doadores e receptores de esposa, mas onde existe uma variabilidade considerável na vida da aldeia, nas formas familiares e na concomitante autonomia pessoal das mulheres; e a Austrália, cujos sistemas de parentesco há muito fascinam os antropólogos, mas onde o discurso dos homens mais velhos sobre trocar suas filhas parece ter assumido proporções exageradas e mulheres maduras exerciam considerável influência nos assuntos do grupo e certamente não podiam ser comandadas por seus maridos (Rohrlich-Leavitt, Sykes e Weatherford, 1975).

Tais diferenças, sugerindo transformações históricas fundamentais nas formas familiares e na relação mulher-homem, são deixadas de lado na obra de Lévi-Strauss, a qual se perde na terminologia referente à troca universal das mulheres. O autor reforça suas premissas em favor da universalidade interpretando todos os atos de reciprocidade em relação ao casamento como representantes do modelo total por ele formulado. A troca de presentes que logo serão consumidos em festejos, a ritualização das relações cooperativas recém-estabelecidas e os enunciados acerca do casamento como um ato de dar e receber não são

diferenciados da aquisição, através do casamento, de riqueza tangível, como o acesso a recursos básicos. De acordo com seu argumento, o casamento por compra direta não se distingue qualitativamente de formas anteriores. Ao contrário,

> Ao substituí-lo, este… provê uma nova fórmula que, salvaguardando o princípio da estrutura formal, fornece os meios para integrar aqueles fatores irracionais que surgem do acaso e da história, fatores que a evolução da sociedade humana demonstra seguir – ao invés de preceder – as estruturas lógicas que são elaboradas pelo pensamento inconsciente, cujo acesso é mais facilmente obtido através de formas muito primitivas de organização (1969: 268).

Assim, os homens emergem como os exploradores universais das mulheres, embora, às vezes, como exploradores cordiais, que, graciosamente, reconhecem as mulheres como "a dádiva suprema" (65).

Não obstante, o próprio trabalho de Lévi-Strauss é rico em detalhes etnográficos que fornecem exemplos de relações recíprocas que são apenas isso – relações recíprocas – e não se encaixam no modelo da "mulher tratada como uma mercadoria submetida a transações entre operadores do sexo masculino" ou como "objeto nas transações dos homens" (1956: 284; 1969: 117). Por exemplo, ele relata um incidente entre os nagas konyak de Assam demonstrando que grupos de moças que moram juntas em dormitórios são livres para iniciar ou cortar relações com grupos de rapazes que as cortejam (1969: 78-79). Criticar Lévi-Strauss no campo empírico, no entanto, implica deparar-se com o contra-argumento de que não se foi capaz de entendê-lo. "Você não percebeu o ponto essencial da questão", eu posso ouvir um discípulo dizer; "quer a elaboração histórica específica de qualquer cultura particular expresse isto ou não, a estrutura fundamental da reciprocidade, pela qual os casamentos exogâmicos entre diferentes grupos devem mais ou menos contrabalançar-se, não pode significar nada mais do que a troca de mulheres por homens". As realidades tornam-se as sombras na caverna de Platão.

O fato que teima em permanecer é que, mesmo em seus próprios termos, todo o esquema de Lévi-Strauss funda-se naquelas sociedades que são matrilineares (significando que as pessoas contam sua descendência apenas na linha feminina) e matrilocais (o que requer que um noivo deixe sua casa paterna e se mude para a casa dos pais da mulher ou para perto destes). Portanto, não é de surpreender que, no espaço de uma página e

meia de sua obra *The Elementary Structures of Kinship*, constem quatro declarações (incorretas) sobre tais formas como extremamente raras e transitórias (116-117). Embora dedique seu livro a Lewis Henry Morgan, Lévi-Strauss não inclui nem mesmo os iroqueses matrilineares-matrilocais descritos por Morgan entre seus exemplos "raros".

A suposição de que a matrilocalidade seria praticamente inexistente decorre do argumento de Lévi-Strauss de que

> A relação de troca que constitui o casamento não é estabelecida entre um homem e uma mulher…, mas entre dois grupos de homens, com a mulher figurando apenas como um dos objetos na troca (115).

Rendendo-se às referências relativas às sociedades do sudeste da Ásia, onde pode parecer que são mulheres que trocam homens, ele refuta que "são os homens que trocam outros homens *por meio* das mulheres". Em seu ponto de vista, isso ocorre porque "a autoridade política… ou social sempre pertence aos homens", nesse sentido um tio materno ou irmão mais velho "detém e exerce autoridade" sobre uma mulher na sociedade matrilinear, e esta "nunca é algo mais do que o símbolo de sua linhagem" (115-117). Em vista dessas afirmações, faz-se necessária uma breve descrição sobre como funcionava a autoridade em sociedades matrilineares e matrilocais.

## *Mulheres e Autoridade em Sociedades Matrilineares-Matrilocais*

As sociedades matrilineares-matrilocais constituem quarenta e uma das oitenta e quatro sociedades matrilineares que aparecem na "amostra etnográfica mundial" de George Peter Murdock* (Aberle, 1961: 721), o que significa que existem, em mais do que o dobro desse número, dados disponíveis para estudo. Há um aglomerado

*A publicação das estatísticas completas de George Peter Murdock sobre a incidência de várias formas sociais seguiu-se ao aparecimento da obra *Elementary Structures of Kinship*. O fato de Lévi-Strauss sentir-se incomodado diante da existência de muitas sociedades matrilineares-matrilocais é sugerido pelas páginas que ele dedica, no prefácio de sua edição em inglês publicada recentemente, às dificuldades de interpretar os sistemas de parentesco "Crow-Omaha" e à necessidade de soluções matemáticas para os problemas que estes apresentam em relação à troca de mulheres. As terminologias de parentesco dos crow incorrem entre muitos povos matrilineares-matrilocais, fato esse em relação ao qual Lévi-Strauss não faz referência.

de práticas matrilocais entre os povos horticultores altamente igualitários da América do Norte, onde Ruth Bunzel observou uma "ausência de reordenamentos importantes no que concerne à propriedade em conexão com o casamento" (Bunzel, 1938: 329). Sociedades matrilineares-matrilocais bem conhecidas foram os iroqueses e os hurões do nordeste, os cherokees, os creek e os choctaw do sudeste, os hidatsa, os mandan, os arikara, os pawnee e os wichita das Planícies, os hopis e os zuni do sudoeste.

Na América do Norte, como em outros lugares, as sociedades matrilineares-matrilocais que existiram no passado recente, no tempo em que foram estudadas, haviam se deslocado da forma matrilinear-matrilocal para a descendência patrilinear ou bilateral e para a residência patrilocal ou neolocal, encorajadas pelas várias influências e pressões do colonialismo. Em seu livro sobre os índios da América do Norte, Harold Driver cita um exemplo do tipo de influência envolvida em tais mudanças:

> Na região setentrional das Grandes Planícies do século XIX, o preço da noiva e a poliginia travaram uma verdadeira competição econômica provocada pelo comércio de peles. Nessa cultura, as mulheres tratavam as peles de búfalo, uma tarefa que exigia muito mais tempo do que aquele requerido para um homem matar um animal com um cavalo e uma arma. Os homens compravam esposas, em grande parte em troca de cavalos, a fim de adquirir mais mãos para trabalhar no comércio de peles curtidas. Esse tipo altamente comercial de compra de noiva era desconhecido antes do contato europeu (1961: 268).

A autonomia social e econômica das mulheres, bem como a importância de sua participação na tomada de decisões de vários clãs, aldeias e tribos, é documentada em relação aos povos matrilineares-matrilocais norte-americanos em registros etno-históricos e através dos primeiros trabalhos de campo. Em 1880, o antropólogo John Wesley Powell publicou um breve relatório sobre o antigo governo dos wyandot, um grupo huroniano. Nos primeiros dias coloniais, os iroqueses reduziram as populosas aldeias dos hurões a vestígios dispersos, através de guerras travadas, principalmente, pelo acesso a peles para o comércio e a terras favoráveis à caça de animais peleiros. Existem quatro níveis na sociedade dos wyandot, afirma Powell, a família, a gens (ou clã), a fratria (ou grupo de gens) e a tribo, ao que ele acrescenta inequivocamente: "O chefe da família é uma mulher"* (1880: 59).

* Powell afirma que os wyandot, como muitas sociedades indígenas americanas, diferenciam claramente o governo "civil" (no qual as mulheres

As chefes de família escolhem quatro mulheres para servir no conselho de gens através de um processo informal:

> Não há eleição formal, mas, de tempos em tempos, frequentes discussões são travadas sobre o assunto, através das quais vai crescendo dentro da gens e em toda a tribo o sentimento de que, no caso da morte de uma conselheira, uma determinada pessoa deverá ocupar seu lugar (1880: 61).

Essas quatro mulheres, por sua vez, escolhiam um chefe "entre seus irmãos e filhos". A conotação do termo "chefe" sempre apresenta problemas, pois, entre os índios, o significado preciso do termo traduzido como chefe pode variar. Nesse caso, o cargo não detém a autoridade no conselho que o termo inglês implicaria. Powell é preciso sobre as responsabilidades exclusivas das mulheres conselheiras: elas autorizam casamentos propostos a elas pela mãe de uma moça (que, por sua vez, foi abordada pelo potencial noivo ou pela mãe dele); dividem e demarcam terras gentias a cada dois anos; resolvem assuntos de herança de bens domésticos que pertencem a mulheres e devem ser repassados para parentes do sexo feminino; e nomeiam os recém-nascidos, informando a escolha ao chefe que, por sua vez, anuncia os nomes em uma cerimônia festiva. Todo o conselho, aparentemente, pronuncia-se sobre infrações aos costumes tribais.

"O cultivo é comunal", escreve Powell, "isto é, todas as mulheres da gens, fisicamente capazes, participam do cultivo da lavoura de cada lar". Ele continua: "a chefe da casa envia seus irmãos ou filhos para a floresta ou para o riacho para trazer caça ou peixe para uma festa; em seguida, aquelas mulheres fisicamente capazes são convidadas a ajudar no cultivo da terra". Depois disso, todos se reúnem na festa (1880: 65). Judith Brown (1975) escreve sobre os iroqueses, intimamente relacionados aos wyandot, reiterando que é sobre a produção e o controle dos artigos básicos de subsistência que repousa a autoridade das mulheres em questões tribais.

---

assumem responsabilidades importantes) e o governo "militar" (em grande parte, responsabilidade dos homens). É digno de nota que o artigo de Powell seja ignorado em um estudo, afora essa ausência, muito bem documentado sobre os hurões *The Huron, Farmers of the North,* de Bruce G. Trigger (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969). Trigger observa a exclusão das mulheres dos conselhos masculinos entre os hurões e passa ao largo do processo econômico ou "civil" de tomada de decisão discutido por Powell.

Entre os iroqueses, como é sabido, as matronas nomeavam os *sachems* dos conselhos de intervenção e podiam depô-los. Entre os wyandot, as mulheres participavam diretamente dos conselhos tribais, pois estes eram compostos de todos os conselhos de gens. Os conselhos iroqueses, no entanto, decidiam sobre questões militares e civis; entre os wyandot, tais questões eram tratadas separadamente e as primeiras recaíam sobre a responsabilidade dos homens, que se reuniam em seu próprio conselho. Um princípio fundamental da sociedade indígena americana postulava que as decisões fossem tomadas por aqueles que as executariam, embora, no período colonial, se não antes, as esferas civis e militares dificilmente pudessem ser totalmente separadas. Judith Brown ressalta que as prerrogativas econômicas das mulheres iroquesas, que lidavam com todos os estoques de alimentos, entre outras provisões, conferiam-lhes uma voz efetiva em assuntos militares. Elas controlavam a comida e outros suprimentos, como mocassins, dos quais um grupo necessitaria em uma guerra.

Além de administrar os assuntos econômicos da casa longa, as matronas iroquesas participavam, em igual número que os homens, dos influentes "Guardiões da Fé", responsáveis pela boa conduta social do povo, assim como pelos assuntos religiosos. As matronas também eram responsáveis pela organização dos casamentos. Cara Richards argumenta que, no século XVII, as mulheres iroquesas detinham menos poderes do que aqueles que viriam a adquirir mais tarde e que, originalmente, não tomavam decisões sobre o casamento (1957: 36-45). No entanto, a evidência por ela apresentada atesta que, num período mais remoto, as moças viviam em dormitórios e recebiam amantes dentre os quais escolhiam seus maridos. As referências são fugazes e principalmente desaprovadoras; os primeiros observadores viam os dormitórios como bordéis virtuais e, de fato, aparentemente tiravam proveito da liberdade das moças. De qualquer forma, eles atestam não um menor poder de decisão por parte das mulheres, mas a maior autonomia gozada pelas mulheres jovens. Além do mais, uma mulher poderia facilmente divorciar-se de um homem que não lhe agradasse e, como escreveu Morgan citando um missionário que conhecia bem os iroqueses,

> Ai do infeliz marido ou amante que fosse indolente a ponto de negligenciar sua parte no sustento da casa. Não importa quantos filhos, ou quaisquer bens que ele por acaso tivesse, poderia a qualquer momento ser compelido a pegar seu cobertor e sair; e depois de tais ordens, não seria salutar para ele desobedecer; a casa seria muito arriscada para ele; e salvo

> pela intercessão de alguma tia ou avó, ele poderia ter que se retirar para seu próprio clã (1965: 65-66).

Essa afirmação de Morgan é menos citada do que seu comentário sobre o "trabalho penoso e paciente" das mulheres iroquesas e sua "subordinação geral" aos homens iroqueses. No século XIX, quando estudou a cultura iroquesa, a casa longa não passava de uma longínqua lembrança. Mais de um século antes, Lafitau escrevera sobre mulheres iroquesas e/ou huronianas:

> É delas que a nação realmente consiste… Toda autoridade real é investida nelas. A terra, os campos e a colheita [delas] a elas pertencem. Elas são a alma dos conselhos, os árbitros da paz e da guerra. Elas têm o tesouro público sob seu encargo… (Brown, 1975: 238).

Em uma rigorosa revisão etno-histórica do povo cherokee da Carolina do Norte e da Carolina do Sul, no sudeste dos Estados Unidos, John Phillip Reid, professor de Direito, enfatiza a igualdade absoluta das mulheres em todos os níveis da estrutura social, desde os assuntos tribais até suas vidas pessoais. Os conselhos municipais que se reuniam todas as noites, exceto durante a temporada de caça, consistiam em "uma assembleia de todos os homens e mulheres". A essência de sua função, aponta Reid, era permitir que todos fossem ouvidos. "Esses conselhos eram instâncias deliberativas que se reuniam para buscar um consenso político e um acordo entre os diferentes pontos de vista…" (1970: 30). Todos os cherokees se encontravam no conselho nacional, um órgão que talvez não tivesse sido necessário até as incursões dos europeus.

As mulheres que se tornavam proeminentes nos assuntos militares entre os cherokees recebiam um título diversamente traduzido como "Mulher Amada", "Mulher Bonita" ou "Mulher Guerreira" (187). Nancy Ward, uma conhecida figura histórica, agraciada com esse título honorífico, foi comissionada em 1781 para negociar a paz com um exército invasor americano. Reid relata que, uma geração antes, seu tio, Little Carpenter, ao participar de uma reunião do conselho em Charles Town, "ressaltou a igualdade política das mulheres cherokees indagando aos perplexos carolinianos por que razão eles eram todos homens". Continua Reid,

> Era costume entre os índios admitir mulheres em seus conselhos, disse ao governador Lyttelton. "Os Homens Brancos, assim como os Vermelhos, nasceram de mulheres", apontou, e "desejava saber se este também não era o costume do Povo Branco". Lyttelton precisou de dois ou três dias para chegar a uma resposta muito pouco

> convincente: "Os Homens Brancos depositam confiança em suas Mulheres para compartilhar seus Conselhos quando sabem que elas têm um bom Coração" (69).

Reid é preciso sobre a autonomia pessoal das mulheres. O irmão mais velho "não possuía direitos sobre suas irmãs ou seus irmãos mais novos, ao contrário, ele assumia a função de principal protetor" (41). No que diz respeito às práticas matrimoniais, relatos sobre as quais há variações, escreve Reid,

> Não devemos pensar em "contrato". O casamento entre os cherokees não era vinculativo para o marido ou para a esposa, e imaginar que uma moça poderia ser obrigada a casar-se ignora o fato de que nenhum parente – nem sua mãe, nem seus tios, nem seus irmãos – exercia a autoridade compulsória sobre ela (114).

A autonomia das mulheres cherokees baseava-se em seu papel econômico como produtoras agrícolas sob circunstâncias em que seu trabalho não poderia ser alienado. Reid assim se expressa sobre desenvolvimentos subsequentes:

> O declínio da caça e a adoção de meios americanos de subsistência durante o século XIX, com a substituição de produtos confeccionados em casa por aqueles feitos em fábricas, podem ter libertado as mulheres cherokees do trabalho ao ar livre, colocando-as na cozinha e seus maridos, nos campos, mas também as privou da independência econômica, tornando-as política e legalmente mais parecidas com suas irmãs brancas (68).

Os mesmos desenvolvimentos alteraram o papel dos homens cherokees, transformando-os em chefes de família individuais, como seus equivalentes brancos. Esse papel substituiu a responsabilidade paterna por todo um grupo de crianças pela responsabilidade circunscrita apenas aos filhos legítimos e encobre uma impotência fundamental por meio de poderes mesquinhos socialmente sancionados sobre a mãe dessas crianças. Isso encoraja os "instintos sexuais e proprietários" que permitem a formulação de uma teoria como a de Lévi-Strauss, bem como sua vasta influência.

## *Conclusão*

A terminologia afeta à troca de mulheres distorce a estrutura das sociedades igualitárias, nas quais referir-se a mulheres, em qualquer sentido, como "coisas" que são trocadas representa uma contradição grosseira. Em tais sociedades, as mulheres realizam as trocas, são seres autônomos que, de acordo com a divisão sexual

do trabalho, trocam seu trabalho e sua produção com os homens e com outras mulheres.

Além disso, a tentativa de assumir a "troca de mulheres" como uma categoria universal obscurece a compreensão da dita instituição e de suas várias manifestações na própria sociedade à qual o conceito é pertinente. Em algumas sociedades, as mulheres andam de um lado para o outro como pessoas valorizadas, criando, recriando e consolidando redes de relações recíprocas através de suas movimentações, o que é recompensado com o preço da noiva. Essas sociedades são diferentes daquelas em que o papel da mulher reduz-se principalmente ao fornecimento de serviços domésticos para o marido e a família e em que o preço da noiva toma a forma de compra, e não de troca. Uma importante transformação nas relações está envolvida na transição de um tipo de "troca" para outro. Uma diferença adicional aparece quando o fluxo de riqueza significativa se reverte, e o casamento passa a exigir o dote em lugar do preço da noiva.

O conceito de troca universal de mulheres, portanto, torna impossível definir os passos críticos pelos quais a reciprocidade econômica dos sexos, básica à estrutura das sociedades pré-classe, transmuta-se em exploração econômica. Pode-se (perversamente) optar por chamar esta última reciprocidade do que quer que seja, mas permanece o fato de que se está falando da profunda transformação de todas as relações humanas, a qual cristaliza a subordinação aguda e formal das mulheres. Em suma, a formulação de Lévi-Strauss mistifica a história e as principais mudanças que ocorreram nas formas familiares e nas relações entre mulheres e homens.

# 13. Ideologias de Sexo: Arquétipos e Estereótipos
## Eleanor Leacock e June Nash

A compreensão transcultural dos papéis sexuais antes do período do colonialismo europeu torna-se confusa devido à ênfase atribuída a supostos universais de comportamentos e atitudes relacionados ao sexo que desconsideram as profundas mudanças ocorridas desde então. A fim de avaliar os efeitos da modernização contemporânea que incorreram sobre os papéis das mulheres e dos homens, é necessário redefinir as bases de referência para a mudança. Assim, dirigimo-nos a um período anterior à "modernização", quando podemos traçar a transformação de modelos sociais igualitários em modelos hierárquicos. Usando material de várias áreas da cultura com a maior profundidade histórica possível, pretendemos esclarecer os equívocos etnocêntricos contidos em uma formulação acerca dos papéis feminino/masculino que recentemente vêm ganhando larga aceitação. Essa é a visão de que a feminilidade sempre e em toda parte tem sido desvalorizada em contraposição à masculinidade e que tal desvalorização vincula-se a uma associação universal das mulheres a uma "natureza" inferior em contraste com os homens, que são relacionados a uma "cultura" superior. Tal concepção não só distorce o entendimento das relações feminino/masculino que são independentes da tradição europeia e euro-americana, mas também, como mostraremos, ignora a relação histórica entre mudança ideológica e mudança estrutural.

Num momento em que a pesquisa documenta a importância prática das mulheres na tomada de decisões econômicas, sociais e políticas em sociedades igualitárias e quando estão sendo examinadas as fontes históricas que relegam mulheres a um status inferior, o argumento da subordinação feminina deslocou-se para a esfera ideológica. Argumenta-se que, embora as mulheres, em tais

---

Este ensaio foi originalmente publicado nos *Anais da Academia de Ciências de Nova York*, 285 (1977). Sofreu ligeiras reduções e é aqui reimpresso sob permissão.

sociedades, fossem autônomas em um sentido prático, elas eram ideológica e socialmente desvalorizadas. Diz-se que essa desvalorização decorreria da participação da mulher nas funções "naturais" do nascimento e da amamentação e de seu envolvimento naquilo que é definido em termos de organização familiar europeia como esfera "doméstica" privada e restrita, a qual é rebaixada em contraste com o importante mundo público dos homens. Advoga-se, ainda, que alguma medida de subordinação prática, maldefinida, por sinal, decorreria, então, dessa subordinação simbólica.

Nossa intenção aqui não é demonstrar a falsidade da premissa de que as mulheres sempre foram socialmente subordinadas aos homens. Observaremos apenas que existe uma completa documentação, referente a algumas culturas, acerca dos papéis autônomos e públicos que as mulheres desempenharam antes que seus direitos à terra fossem revogados, sua contribuição e independência econômica, subtraídas e suas responsabilidades administrativas, abolidas pelas condições econômicas e pelas restrições igualmente administrativas, impostas pela colonização europeia; enquanto, em relação a muitas outras culturas, uma amostra das evidências etno-históricas e arqueológicas indica que a participação e a posição das mulheres nos negócios dos grupos não eram menos importantes do que aquelas assumidas pelos homens (Brown, 1975; Etienne e Leacock, 1980; Hoffer, 1974; Lebeuf, 1971; Meek, 1937; Reid, 1970; Rohrlich-Leavitt, 1976; Rohrlich-Leavitt, Sykes e Weatherford, 1975; Sutton, 1976). Nosso objetivo imediato, entretanto, é apresentar dados que contradigam o aspecto ideológico de um argumento que se tornou largamente tautológico em favor da subordinação feminina e revelar a superficialidade das generalizações transculturais que são acriticamente filtradas por meio das categorias europeias de pensamento.

## *Declarações sobre a Tese Natureza-Cultura*

Lévi-Strauss, para quem "a sociedade humana é principalmente uma sociedade masculina", construiu uma suposta desvalorização da mulher e da natureza em sua tese acerca das origens culturais (Lévi-Strauss, 1970: 276), e Beauvoir desenvolve essa assertiva em sua exposição acerca da ideologia masculina em que as mulheres estariam hoje aprisionadas (Beauvoir, 1952). Baseando-se nos

escritos de Lévi-Strauss e Beauvoir, Ortner reafirmou recentemente uma dicotomia feminino/masculino universalmente ligada a uma polaridade natureza/cultura como resposta à "situação mais generalizada em que se encontrariam todos os seres humanos, em qualquer cultura", e como um dado subjacente ao que ela entende por subordinação das mulheres aos homens "em todas as sociedades conhecidas", no passado e no presente (Ortner, 1974, 250). Expressando-se na mesma linha de raciocínio de Ortner, Rosaldo concorda com essa autora ao aceitar a formulação de Beauvoir de que "não é gerando a vida, mas arriscando a vida que o homem se eleva acima do animal"; portanto, na humanidade, "a superioridade foi concedida não ao sexo que produz, mas àquele que mata" (Beauvoir, 1952, p. 58).

Lévi-Strauss não aborda a subordinação feminina nesses termos; ele simplesmente assume tal subordinação como algo dado. De fato, ele poderia argumentar que as mulheres são altamente valorizadas, pois, conforme assevera, elas seriam "os ativos mais importantes do grupo", "a dádiva suprema". Na visão de Lévi-Strauss, é através da troca desse "bem mais precioso" que os homens estabelecem a rede de laços intergrupais que substitui a família e "assegura o domínio do social sobre o biológico". As mulheres são mesmo centrais para o surgimento do pensamento simbólico, afirma Lévi-Strauss, pois esse desenvolvimento "deve ter exigido que as mulheres, como as palavras, fossem coisas a serem trocadas" (1969: 62, 65, 479, 496).

O objetivo de Beauvoir era desafiar a ideologia predominante em nossa cultura com relação ao sexo e demonstrar as ramificações quanto à definição que os homens aferem à mulher como "o outro", como o desviante de uma norma, como o objeto inessencial da posição atual das mulheres, particularmente em seus aspectos psicológicos, e não desejamos deixar por menos essas considerações. Nossa divergência em relação a Beauvoir reside em sua aceitação implícita da formulação de Hegel de que o homem é o princípio ativo em consequência de sua diferenciação, enquanto a mulher é o princípio passivo, porque em sua unidade ela permanece pouco desenvolvida (Hegel, 1852: 31), e, ainda, na projeção operada por Beauvoir daquele fraseado existencial acerca da mulher como "imanente" e do homem como "transcendente", para além da sociedade patriarcal, ou seja, na totalidade da experiência humana.

"O mundo sempre pertenceu aos homens", afirma Beauvoir, como introdução à antiga sociedade, citando Lévi-Strauss, segundo o qual "o vínculo recíproco básico ao casamento não é estabelecido entre homens e mulheres, mas entre homens e homens por meio de mulheres, que são apenas o principal ensejo para que isso ocorra". Ela retrata as mulheres "na era da maça e das feras", sofrendo sob "a escravidão da reprodução", "uma terrível desvantagem na luta contra um mundo hostil". As mulheres produziam mais crianças do que elas podiam cuidar; sua "fertilidade extravagante" impedia que aumentassem os recursos do grupo enquanto "criavam novas necessidades por tempo indeterminado". Portanto, os homens "tinham que assegurar o equilíbrio entre reprodução e produção". As mulheres não conheciam o orgulho da criação; engajadas em "funções naturais", e não em "atividades", elas se viam presas a tarefas repetitivas que "não produziam qualquer coisa de novo", enquanto os homens eram os inventores, fornecendo apoio através de "atos que transcendiam … a natureza animal", "venciam as confusas forças da vida e subjugavam a Mulher e a Natureza" (57-58, 60). O que é digno de nota sobre essa formulação não é a falta de conhecimento sobre a contribuição econômica oferecida pelas mulheres e a profusão de atividades tecnológicas por elas realizadas nas sociedades de caça e coleta, ou, ainda, a prática de várias formas de controle populacional. É surpreendente, com efeito, quão prontamente tal formulação foi tomada de empréstimo por aqueles que deveriam estar familiarizados com o registro etnográfico.

Quanto à sociedade horticultora, no entanto, a própria Beauvoir contradiz as informações que apresenta. Ela descreve as mulheres como agricultoras e manufatureiras, engajadas na troca e no comércio, como "a prosperidade do grupo", a "alma da comunidade", muitas vezes sacerdotisas, por vezes, governantes absolutas. No entanto, citando Lévi-Strauss no sentido de que "a autoridade pública ou simplesmente social sempre pertence aos homens", ela assinala:

> Apesar dos poderes fecundos que as impregnam, o homem continua sendo o senhor da mulher, já que ele é o dono da terra fértil; ela está fadada a ser subjugada, possuída, explorada como a Natureza cuja fertilidade mágica ela incorpora … Seu papel é apenas o de nutrir, nunca o de criar. Em nenhuma esfera ela criou o que quer que fosse; ela manteve a vida da tribo dando-lhe filhos e pão, nada mais.

Na mulher, escreve Beauvoir, "está sintetizada toda a Natureza estranha" (63, 65, 66-67).

Ao desenvolver sua recente formulação de que "a mulher está para o homem como a natureza está para a cultura", Ortner necessariamente respeita o papel da mulher como criadora substancial da cultura. A autora assume a posição de que as funções procriadoras das mulheres e as atividades "domésticas" por elas executadas anulam as outras contribuições culturais. Para ela, as mulheres estariam *mais próximas* da natureza do que os homens, ou, conforme argumenta, poderiam ser definidas como "algo intermediário entre a cultura e a natureza, situando-se mais abaixo do que os homens na escala da transcendência". Ortner prenteticamente relega toda a associação dos homens com a cultura e das mulheres com a natureza ao reino do inconsciente, uma área menos sujeita à falsificação por dados contraditórios (1974: 75-76).

Em larga medida, são inconscientes os processos pelos quais as equações simbólicas são elaboradas e os conceitos, relacionados. No entanto, as conexões em si, se existirem, devem revelar-se no campo da arte, da literatura, da crença religiosa e/ou injunção social. Para que as proposições citadas acima possam sustentar-se, elas devem estar refletidas em aglomerados simbólicos associados a termos femininos e masculinos em materiais ideológicos registrados numa escala mundial, ao longo do tempo. No entanto, materiais artísticos, mitológicos e religiosos produzidos em sociedades contrastantes em diferentes regiões do mundo negam a proposição de que o masculino como cultura é universalmente concebido como superior ao feminino como natureza. Em vez disso, uma pesquisa transcultural historicamente orientada acerca de dados ideológicos indica (1) que a derrogação vinculada de mulheres e natureza não é uma característica das sociedades igualitárias; (2) que a assertividade masculina não flui automaticamente de alguma fonte arquetípica psicologicamente concebida, mas está relacionada a uma crescente competição por prerrogativas sociais e econômicas entre homens e entre homens e mulheres em sociedades horticultoras avançadas; (3) que as tendências ideológicas que prefiguram o ethos europeu acompanham a emergência de uma organização hierárquica em grande escala nos hemisférios oriental e ocidental; e (4) que a formulação sobre a natureza feminina oposta e inferior à cultura, como dito acima, é suspeitosamente europeia e, em alguns aspectos, recente.

O próprio Lévi-Strauss não faz qualquer tentativa direta de justificar uma dicotomia natureza-cultura. Tal como acontece com a subordinação das mulheres, ele simplesmente considera essa dicotomia como algo dado e a estabelece aplicando-a como um princípio inquestionável de análise. No entanto, como seu próprio trabalho demonstra, são a terra, o céu, os corpos celestes, o clima, as plantas, os animais e os minerais que são individualmente simbolizados como especificamente femininos e masculinos, nunca tratando a natureza como a soma total de coisas existentes contrapostas à sociedade humana e às produções sociais. Ele não indaga o que a insuficiência geral de termos referentes a uma "natureza" e a uma "cultura" dicotomizadas pode significar em sociedades estruturadas de modo diferente das nossas, tampouco questiona a importância de concepções completamente distintas acerca da natureza.

Os filósofos jônicos clássicos usaram o termo "natureza" para se referir ao caráter essencial ou à essência de um fenômeno. Este permaneceu o sentido normal do termo em escritos gregos, de acordo com o filósofo Collingwood, embora o sentido alternativo do termo como um agregado [de significados] tenha despontado no final do século quinto (Collingwood, 1960: 29-36, 43-46). No entanto, tratava-se de uma natureza ainda dotada da inteligência intencional de uma ordem humana, o concomitante filosófico grego à concepção outrora universal do mundo não-humano, como algo vivo, com espíritos que deveriam ser reverenciados, respeitados ou temidos. A historiadora Lynn White sugere que a ideia de uma humanidade inteligente, separada da natureza que legitimamente exercia sobre ela uma espécie de autoridade, acompanhava uma exploração intensificada e consciente. Ao destruir o "animismo pagão", a autora afirma que "o cristianismo tornou possível explorar a natureza em um estado de indiferença em relação aos sentimentos dos objetos naturais" (White, 1968: 86).

O conceito contemporâneo afeto ao domínio da natureza através da ciência no interesse do benefício social é um produto do século XVII. Ele recebeu sua plena expressão nas mãos de Bacon no período em que a expansão comercial e tecnológica, vinculada à exploração colonial, lançava as bases para a revolução industrial. Em um livro sobre referido conceito, Williams Leiss aponta o século XVII como absolutamente obcecado com a ideia de alcançar o domínio sobre "seus" segredos; era dito que a natureza

"exigia a superintendência do homem para funcionar bem". Leiss assinala que

> Essa ideia foi usada para justificar a conquista e o reassentamento das chamadas áreas atrasadas, como o Novo Mundo das Américas, onde se avaliava que as populações nativas não estariam aprimorando suficientemente o regime da natureza (1972: 74).

A preocupação de Descartes estava focada na formulação da mente como distinta da matéria, e não como natureza mesma. No entanto, tomando de empréstimo a fraseologia de seu tempo, ele escreveu sobre o novo conhecimento prático: se conhecermos os movimentos das forças naturais "como conhecemos os diferentes ofícios de nossos artesãos", podemos "nos tornar senhores e possuidores da natureza" (74). Tal domínio era expresso à época em termos masculino/feminino. A linguagem adotada por Bacon, observa Leiss, "exibe fortes conotações de agressividade,… incluindo a agressão sexual relacionada ao uso do 'ela' como o pronome… 'perseguindo', 'atormentando' e 'subjugando' a natureza" (60).

Esta é, então, a visão europeia, a qual se encontra em contradição direta com a chamada visão primitiva de que a sociedade humana deve estar em paz para não ofender os deuses dos animais ou o clima, perturbando, assim – em nossos termos – o equilíbrio da natureza. Consideremos, agora, alternativas à visão europeia em seus próprios termos.

### *A Dicotomia como Unidade no Simbolismo Sexual entre os Arapaho*

Os arapaho, como muitos povos das Grandes Planícies, eram aldeões agrícolas que se transformaram em caçadores de búfalos de grande mobilidade quando o cavalo se fez disponível, o comércio de pele de búfalo tornou-se lucrativo e a vida sedentária ficou difícil. A cerimônia principal dos arapaho era a Dança do Sol que se desenvolveu nas Planícies no final do século XVIII. George Dorsey presenciou a cerimônia por duas vezes e, em 1903, publicou sobre ela um relato extremamente rico e minucioso. No mesmo ano, ele e Alfred Kroeber também coletaram um conjunto de mitos dos arapaho, igualmente publicado em 1903. Indícios de uma divindade europeia parecem discerníveis nesse material, mas, além disso, muito pouco aparece que remonte diretamente a uma identidade estrangeira. Dadas as condições militares e econômicas das Planícies no século XIX e seus efeitos adversos sobre o status

das mulheres (Lewis, 1942), poder-se-ia esperar a presença de temas ressaltando os homens como guerreiros e uma correspondente desvalorização dos atributos femininos em consonância com as referências europeias. Tais temas não são encontrados na mitologia ou no simbolismo ritual da Dança do Sol. Sua ausência atesta a força da resistência dos arapaho e seu compromisso com objetivos e uma ética contrastantes, baseados em relações interpessoais e numa visão de mundo enraizada em uma sociedade igualitária do tipo daquela vigente entre os índios de Eastern Woodlands, onde a irrestrita participação pública das mulheres nos primeiros tempos é documentada a respeito dos cherokees e dos iroqueses e evidenciada arqueologicamente com referência ao período arcaico tardio (Brown, 1975; Reid, 1970; Winter, 1968).

Apontamos anteriormente que, em sua análise formal das estruturas míticas, Lévi-Strauss assume como universais temas ocidentais alusivos ao masculino como cultura dominando o feminino como natureza e projeta esses temas em seus dados. No entanto, quando todo o conjunto de materiais rituais e míticos dos arapaho coletados por Dorsey e Kroeber é sistematicamente examinado com referência a vínculos simbólicos evidentes relativos aos conceitos feminino e masculino, além de atitudes explícitas e implícitas em relação ao fenômeno natural, emergem as seguintes associações:

1. A força geradora e o cuidado como preocupações centrais conectam e incluem masculinidade e feminilidade, que são ritualmente expressas como princípios em uma união benéfica, não como qualidades opostas. Em objetos simbólicos, atos rituais e certas deidades, a interpenetração e ocasionalmente a permutabilidade dos símbolos masculino e feminino são recorrentes (Leacock, 1946). (O tratamento conferido por Lévi-Strauss a diferentes associações com homens ou mulheres em culturas similares oferece um comentário interessante sobre ambas, sua premissa inquestionável em torno da polarização e sua infundada interposição de um princípio hierárquico nessa polaridade. Apontando justificadamente que não se pode supor uma "simples correlação entre o imaginário mitológico e a estrutura social", ele tenta explicar como o céu, ao qual ele se refere sem maiores comentários como uma "categoria elevada", pode representar as mulheres unicamente numa cultura matrilinear, a iroquesa, enquanto a terra, uma "categoria inferior", em seus termos, é feminina em outra cultura, a mandan [1970b:

331-334]. Assim, no curso de uma elaboração caracteristicamente fascinante de ideias míticas – e a discussão subsequente inclui uma importante digressão em seu método –, ele silenciosamente impõe ao seu material uma premissa classificatória, mecânica e psicologicamente saturada, derivada de nossa própria tradição cultural).

2. Atributos fisiológicos "naturais", como sangue e urina humanos, fezes de búfalo e a "cuspida" de um gambá, não são tratados como repugnantes ou alienantes, como podem sugerir os escritos de Lévi-Strauss, Beauvoir e outros, mas figuram positivamente no mito e nos rituais. Por exemplo, Gambá vence uma disputa com Urso ao longo de uma estrada, cuspindo nos olhos do Urso. O ato de cuspir imita o gambá (o curador) acusando um urso (doença e mal) e representa um rito de limpeza que também simboliza a respiração, a vida e o conhecimento (Dorsey, 1903: 17,43; Dorsey e Kroeber, 1903: 288-289).

3. As mulheres emergem nos materiais míticos comumente associadas a habilidades artísticas e a um conhecimento técnico de ordem prática e, ainda, como detentoras de informações importantes sobre rituais. Destaca-se a habilidade das mulheres em descrições acerca de confortos materiais que eram obviamente importantes para os arapaho, e, em um determinado conjunto de mitos, a bela e intrincada obra de uma jovem figura na trama, já que um perseguidor deve parar e trabalhar o simbolismo antes de prosseguir (75, 114, 169, 205, 207, 209, 240-246). As mulheres são frequentemente as transmissoras míticas do conhecimento; uma mulher mostrou aos arapaho como dançar as danças da guerra e do escalpelamento, dizendo: "Eu venho mostrar-lhe como ser feliz enquanto você viver na terra e amar um ao outro" (50). (O comentário sobre associações com a guerra é interessante; antes do desenvolvimento da guerra nas Planícies como uma luta tribal pela sobrevivência, os grupos guerreiros formados por homens jovens produziam riqueza, principalmente em cavalos para serem dados aos parentes, e poucas vidas eram perdidas).

Como outra contradição relativa à natureza/cultura que hipotetiza o feminino/masculino, a ocorrência mítica comum de machos que dão à luz também aparece na mitologia dos arapaho. (Lévi-Strauss descarta o homem gestante da mitologia sumariamente como "antinatureza humana" [1970: 127]).

4. A ansiedade associada à falta de controle sobre as necessidades da vida é expressa na ambivalência mítica de uma

característica particular, mais especificamente do búfalo, porém, até certo ponto, também da água. Essas preocupações intimamente associadas figuram de maneira importante em formas simbólicas benignas na cerimônia da Dança do Sol e aparecem miticamente na forma de monstros ou semideuses potencialmente perigosos. Um mito importante, comum nas culturas das Planícies, relata que Pena Azul desposou a filha de Búfalo Solitário, líder dos búfalos devoradores de homens, e o derrotou, por conseguinte, tornando o búfalo útil para os seres humanos. Lévi-Strauss escreve sobre esse mito: "O intercâmbio matrimonial funciona, então, como um mecanismo que serve de mediador entre a natureza e a cultura, que originalmente eram consideradas instâncias separadas", confirmando, desse modo, sua sugestão de que "o 'sistema de mulheres' seria, por assim dizer, um termo intermediário entre o sistema de criaturas vivas (naturais) e o sistema de objetos (manufaturados)" (128).

Tal conclusão, se é que posso ser perdoada por assim me expressar, é típica do estilo de Lévi-Strauss, próprio do século XIX, de escolher o aspecto particular de uma totalidade que se ajusta à sua tese, ignorando o restante. Usando como exemplos estruturas sociais da Ásia oriental, ele definiu o casamento como a troca de mulheres por meio da qual o homem – e não no sentido genérico – originalmente superou e continua a superar a natureza. A vitória de Pena Azul sobre o búfalo é desenhada como uma pequena peça do elaborado mosaico que Lévi-Strauss criou para definir esse suposto universal da estrutura social como uma expressão dos constructos cognitivos universalmente determinantes através dos quais ele procura inserir ambas, ideologia e sociedade, em um quadro coordenado pelas "telas terminísticas" europeias (Burke, 1976: 418). No entanto, se alguém acompanha um conjunto mitológico em seus próprios termos, no caso, aquele dos arapaho, vê emergir uma dialética muito mais rica do que aquela à qual se reduziria a análise de Lévi-Strauss, uma interação dialética entre a humanidade e as características naturais, unindo simbolicamente os problemas "sociais" e "naturais" enfrentados pelo povo.

Em um mito, Crow espanta o búfalo e diz-se que, "em certo sentido, ele é um assassino porque deixou o povo faminto" (Dorsey e Kroeber, 1903: 320). É nesse sentido que os búfalos são assassinos em potencial que devem ser subjugados. O papel do búfalo na vida material das Planícies evidencia-se em sua totalidade quando, em seguida à derrota mítica de Búfalo Solitário, seu corpo

passa a compor diferentes artigos cotidianos – artigos feitos da pele de búfalo. Assim, o mito conclui, "uma vida foi revertida" (418). Esses temas referentes ao conflito são elaborados de forma positiva no simbolismo que envolve o crânio de búfalo e outros objetos rituais centrais na Dança do Sol, através dos quais a luta contra a fome é equacionada com a luta contra a doença e com a luta contra os humanos que competem pelo búfalo e, ainda, vinculada a objetivos relacionados à saúde, à velhice e ao aumento da tribo (Dorsey, 1903: 39, 94, 97, 117).

Além de ilustrar a unidade humana e o respeito – e não a separação e a superioridade – com relação à natureza, Pena Azul também exemplifica a função geradora da sexualidade como algo que abrange e substitui a masculinidade e a feminilidade como polos específicos. Pena Azul também é Lua, irmão de Sol. Ele se casou com uma mulher humana e sua relação sexual original ocasionou o "primeiro fluxo de sangue, significando a criança", visto sobre a face da lua. (O sangue, longe de poluir, está associado ao povo, à pintura ritual, à vida, ao fogo, à terra, à forma feminina, à velhice como um objetivo valorizado e à mansidão como uma virtude central para ambos os sexos). As marcas da lua também são a Mulher Água, esposa de Sol, e, nessa forma, também representam a gravidez das mulheres e o crescimento da humanidade. Lua, portanto, realiza a associação masculino/feminino, sendo também mencionada no feminino e emparelhada com o Sol como macho. Ela é "nossa Mãe", cuja relação com o Sol criou o povo. De fato, Lua pode ser referida como macho e fêmea pelo mesmo informante na mesma afirmação. Tal uso também é verdadeiro para Estrela Vespertina, ou Estrela Matutina, citada, por vezes, como o filho do Sol e da Lua, outras vezes, como filho de Lua e da mulher humana, cujo nascimento diz do primeiro ato sexual e da origem da humanidade. Embora masculina nos mitos, Estrela Matutina é cerimonialmente chamada de "o pai da humanidade" e de "nossa mãe" (64, 75, 99, 106, 119, 176-177, 219-221, 229; Dorsey e Kroeber, 1903: 149, 233, 368, 388 e seguintes). O rito da relação sexual na Dança do Sol, que simboliza o nascimento e o aumento da tribo, representa, portanto, quer a relação sexual de Sol e Lua, quer a relação de Lua ou Búfalo e a mãe da tribo, transformações que surgem não apenas em Lévi-Strauss, a partir da tendência de "esgotar todas as codificações possíveis de uma única mensagem" (1970a: 332), mas também da interconexão significativa das associações simbólicas em resposta a relações sociais reais.

## *Transformações Ideológicas no Planalto Central do México*

No Planalto Central do México, encontramos no registro arqueológico e nos códices evidências quanto às transformações, em primeiro lugar, do culto das forças naturais através de representações andróginas, seguido posteriormente por deidades bissexuais emparelhadas, as quais foram suplantadas por deidades masculinas no ápice de uma hierarquia sobrenatural. Essa tendência emergente visível no período asteca foi reforçada pela chegada dos conquistadores espanhóis, que projetaram sua própria imagem do mundo na cosmologia asteca.

A ruptura clara que se deu quando Teotihuacan foi abandonada é seguida por uma transformação ideológica, mesmo após o desenvolvimento de uma cultura distintamente asteca. Os deuses desses dramas míticos muitas vezes permaneciam os mesmos, com novas figuras sendo absorvidas junto às antigas. Entretanto, seus poderes relativos alteravam-se com a mudança de ênfase cultural enquanto a sociedade passava de um complexo indiferenciado de horticultura e caça para o estágio de agricultores sedentários articulado à expansão da força militar. Nesses últimos períodos, os pictogramas e as crônicas espanholas registradas a partir das informações fornecidas pelos sábios astecas proporcionam um conhecimento da cultura, mas esse conhecimento apresenta-se sempre filtrado pelas categorias europeias de pensamento. Examinaremos essas mudanças e suas influências quanto às atitudes em relação à natureza e à cultura na elaboração ideológica de papéis baseados em posição e sexo.

Nas antigas vilas agrícolas do Planalto, não havia diferenciação social, além daquela referente ao sexo e à idade. Estatuetas femininas foram as mais frequentemente encontradas nos primeiros sítios. A designação usual de tais figuras como "representações da fertilidade" está longe do que se pode inferir das próprias representações, especialmente das primeiras figuras de Zacatenco de El Arbolillo, onde o interesse centra-se na cabeça e não nas partes ligadas à procriação*. Num período posterior, essas

* George Vaillant enfatiza as características de fertilidade (Vaillant, 1947); Philip Phillips destaca essas características mencionadas no texto. As figuras mostradas em uma ampla variedade de contextos revelam a complexidade e a diversidade das funções femininas (Phillips, 1960).

estatuetas foram encontradas junto com representações masculinas, o que, segundo a interpretação de Vaillant, significaria que uma "teologia estava se tornando mais complexa". Com o surgimento de diferenças de status, como demonstrado por artigos descobertos em tumbas do período pré-clássico inicial, há indicação de uma significativa valorização das mulheres.

A história dos antigos Teotihuacan é reinterpretada por padres espanhóis e intelectuais indígenas como Ixlilxochitl (1801), Tezozmoc e Shimalpain, que receberam treinamento em missões cristãs e que recorreram aos primeiros historiadores, Quetzalcoatl e, mais tarde, Nezahualcoyotzin e os filhos de Huitzilhuitzin, como aqueles que declararam que "o Deus universal de todas as coisas, criador deles próprios e de cuja vontade vivem todas as criaturas, *Señor* do céu e da terra que criou todas as coisas visíveis e invisíveis, criou os primeiros pais dos homens, dos quais o resto procedeu; e a morada que ele lhes deu foi a terra".

Os templos do Sol e da Lua, do Deus das Chuvas e da Deusa das Rãs, assim como aquele de Quetzalcoatl, em Teotihuacan, fornecem uma evidência silenciosa da maior diversidade e amplitude das forças que reconhecem ambos os princípios, o masculino e o feminino. A divergência entre texto e arquitetura indica não apenas a eliminação das personificações femininas, mas também a obliteração da diversidade e do equilíbrio alcançados pela adoção de forças duplas, pois o princípio de um único governante no ápice de uma hierarquia de dominação foi colocado como uma matriz do passado em conformidade com a visão espanhola da sociedade e dos deuses da época em que Ixlilxochitl escreveu. Dada a cosmologia segregada por sexo, os espanhóis eliminaram a ambiguidade inerente à representação dual e muitas vezes andrógina.

Há uma tendência em toda a literatura sobre as divindades tula e asteca de ignorar ou minimizar a personificação feminina das forças naturais. Coatlicue, representada na monumental imagem de pedra encontrada na praça central de Tenochtitlan, é um excelente exemplo da simplificação operada pelos espanhóis, que a chamaram de Senhora com a Saia de Serpentes e a trataram como um símbolo da mãe-terra. Justino Fernandez, um historiador de arte que teve a coragem de acreditar no que via, empreendeu uma extensa análise na qual convincentemente demonstra que Coatlicue é um amálgama de várias deidades, tanto masculinas quanto femininas, que contém todos os componentes básicos da

cosmologia asteca. Na base, exibe uma representação de Mictlantecuhtli, o deus da morte. O crânio sobre o umbigo, ou lugar onde descansa Xiuhtecuhtli, o deus do fogo, pode referir-se a essa deidade e, emparelhado com o crânio na parte traseira, eles podem muito bem representar Mictlantecuhtli e Mictecacihuatl, senhor e senhora do mundo dos mortos, da noite e do dia. As garras e as penas que aparecem abaixo da saia das serpentes relacionam a imagem a Huitzilopochtli, deus da guerra, e a Tonatiuh, deus do sol ou da fertilidade. Fernandez (1959) resume a iconografia da seguinte forma:

> O Sol e a Terra são guerreiros, como elementos unificados em um duplo princípio, o feminino e o masculino, iluminadores e fertilizantes, forças ou princípios fundamentais com suas próprias atividades dinâmicas e seu complemento fértil, a chuva; e tudo isso como um processo necessário para a manutenção da vida. Trata-se deles, da Terra e do Sol, da chuva e da fertilidade, do movimento astral e da manutenção da vida, mais mítico e com o princípio guerreiro como a explicação fundamental do movimento, que, além do mais, reafirma, plenamente, seu significado.

Enquanto mediador entre as regiões secas e úmidas, a ligação entre o céu e a terra, Coatlicue aparece como uma figura importante abrangendo toda a cosmologia. A separação de uma figura distintamente feminina pode ser vista em representações posteriores.

Investigações recentes acerca dos murais de Tepantla em Teotihuacan revelam que a divindade Tlaloe, figura central do *tablera*, não exibe características masculinas ou femininas. Pasztory (1976) descreve a figura como bissexual, combinando todo o potencial destrutivo e construtivo do universo. Para Pasztory, dentre as três possíveis interpretações, ou seja, se essa divindade seria masculina, feminina ou ambissexual, a mais provável é que Tlaloe seja feminina ou ambissexual, já que os sacerdotes são mostrados usando roupas femininas, como faziam ao atender divindades femininas, além do que as conotações da árvore, da caverna e da aranha que aparecem na *tablera* são femininas. A importância dessa interpretação não diz respeito apenas ao fato de que um dos principais deuses dos astecas fosse feminino ou bissexual, mas a uma transição nas formas, em resposta a orientações ideológicas que refletiam a mudança da perspectiva social da nação. Pasztory associa essa figura ao Senhor e à Senhora da Dualidade, Ometecuhtli e Omecihuatl, que foram substituídos por Quetzalcoatl.

A noção europeia da terra como feminina e do céu como masculino tornou difícil para os estudiosos europeus reconhecerem as representações duais da terra em Tlazolteotl, o poder feminino, e Tlatecuhutli, o poder masculino (Seler, 1963) ou do céu em Ilancueye e Iztec Mucatle. Da mesma forma, havia um deus e uma deusa do fogo e do terremoto, do pulque e da volúpia, e esses pares de opostos são frequentemente perdidos em relatos secundários (Vaillant, 1947). Similarmente, o par divino Ometecuhtli e Omecihuatl, ao qual a criação do mundo e dos outros deuses é atribuída (Soustelle, 1972: 91), foi frequentemente reduzido a Ometecuhtli, ou o "Senhor da Dualidade", como Vaillant e Fehrenbach (Vaillant, 1947: 72; Fehrenbach, 1973) referem-se a ele. O Sol, Tonatiuh, e a Lua, Metzli, ambos tratados como masculinos, têm um correspondente feminino e possivelmente andrógino, Coyolxauhqui e Tezcatlipoca, o céu noturno, que é referido como pai e mãe do povo (Seler, 1963: 47-54; Hellbom, 1967: 248)*. O reconhecimento do fato de que a lua era ao mesmo tempo masculina e feminina teria ajudado Anderson e Dibble a desfazer a confusão que encontraram em sua tradução para o inglês do Códice Florentino (1961). Eles apontam que, embora o códice se refira à lua como feminina, escolheram referir-se a ela como masculina para compatibilizá-la com a fábula do coelho e da lua na qual a lua é mencionada como masculina. Assim, com um simples pronome, os autores negam o pensamento andrógino que era a essência da cosmologia asteca.

O registro escrito da cosmogenia do período anterior à conquista espanhola estava mais sujeito às distorções causadas pela filtragem operada pelos cronistas espanhóis quanto ao tratamento do mito e da história do que os pictogramas dos códices astecas. Os vinte casais divinos do Códice Borgia testemunham a igualdade das representações masculinas e femininas, mostradas em igual nível, olho no olho, o que é um claro sinal de igualdade dentre os astecas conscientes do seu status. Vaillant (1947:175) comenta que a aparência das deusas figurava "como se a ideia de reprodução de princípios masculinos e femininos estivesse surgindo na teologia asteca". É mais provável que este tenha sido o estágio final da segmentação das forças andróginas.

* Enquanto Sahagún (1938:25) se refere a Tezcatlipoca como "o Deus verdadeiro e invisível", Soustelle (1972) adota a tradução completa de "pai e mãe do povo", sugerindo uma fonte andrógina ou dual.

A noção de hierarquia e o domínio de um único deus masculino no panteão sobrenatural não ocorreram imediatamente com a chegada dos astecas ao Planalto Central. O Códice Ramirez indica que Huitzilopochtli era um deus falante que levou os chichimecas ao Planalto Central. Ele era irmão de uma feiticeira que detinha a autoridade sobre os chichimecas quando estes entraram no Planalto Central, o qual era ocupado anteriormente pelos toltecas. O poder de Huitzilopochtli derivava de sua capacidade de domar feras, poder esse que, posteriormente, passou a usar contra os homens. Huitzilopochtli aconselhou seu povo a abandonar sua irmã quando se aproximasse de Teotihuacan, já que "ele não queria que aqueles com quem se envolviam em combate fossem subjugados pelos feitiços dessa mulher, mas que eles, os chichimecas, vencessem por sua coragem, pela aliança de seus corações e pela força das armas" (Séjourné, 1956: 21). No conflito entre Huitzilopochtli e sua irmã no avanço dos chichimecas, encontramos um indício sobre o contexto histórico em que pode ter ocorrido a separação das esferas de dominação masculina e feminina em relação ao controle sobre a cultura (armas e combate) e sobre a natureza (enfeitiçamento dos animais). Isso não é prova da universalidade da dicotomia, mas de sua coocorrência no contexto historicamente específico da expansão predatória.

No início do século XV, grandes mudanças (110) ocorreram nas cidades-estado em guerra do Planalto Central, o que deu origem a uma nova ideologia. Nezahualcoyotl, o rei da cidade-estado de Texcoco, inaugurou uma tendência relativa à adoração de um único deus. Os astecas, ao mesmo tempo, durante o domínio de seu rei, Itzcoatl, elevaram o governo de Huitzilopochtli ao importante status de deus da guerra. Segundo Fehrenbach, essa concepção foi importante no sentido de prover aos astecas a ideologia da conquista predatória. Diz-se que Huitzilopochtli escolheu os mexicas para a grande missão de reunir todas as nações ao serviço do Sol. Ao racionalizar as conquistas no interesse de alimentar o Sol com os corações dos cativos mortos, ele conseguiu institucionalizar a nobreza militarista. Há evidências quanto à resistência a essa transformação por parte dos *ilamatinimi*, os intelectuais da época que serviram como astrônomos e engenheiros, os quais continuavam a acreditar no "Senhor da Dualidade", Ometotl em seu epíteto Nahuaque, "Senhor da Proximidade", e em Ipalnemouhuan, "Doador da Vida" (Fehrenbach 1973: 69, 94). Sahagún (1938: 25) trata o deus "Vitcilupuchtli" [sic] como um intruso, destacando que ele seria

um "outro Hércules", matador de pessoas, que "posava como o deus principal", de modo que ficou claro que seus informantes não respeitavam o chamado deus principal. Ele preferia pensar em Tezcatlipoca como "o Deus verdadeiro e invisível", traçando um paralelo com o Deus cristão (Fehrenbach, 1973: 94). Até mesmo Seler (1963: 22, 69), que era menos comprometido que o padre, Sahagún, para ter sua teologia redescoberta no Novo Mundo, deixa claro que ele considerava uma conquista a identificação de Quetzalcoatl como o "Deus Criador", "purificando o politeísmo caótico e selvagem do passado". É evidente, portanto, que os estudiosos europeus subscreveram concepções cosmológicas de um único Deus masculino, criador/destruidor, compatível com suas próprias visões acerca do sobrenatural, mesmo que tais visões não tenham sido totalmente cristalizadas no pensamento asteca.

Juntamente com a valorização de uma única divindade masculina por parte de estudiosos europeus, houve uma tendência oposta de rebaixamento das divindades femininas. Um dos exemplos marcantes desse fenômeno foi a transmogrificação da deusa "Civacoatl", a deusa da Terra (Sahagún, 1938: 26) e do Nascimento (Hellbom, 1967: 38) e que Sahagún (1938: 26) denomina "a deusa que traz coisas adversas". Ela se tornara, de fato, "um presságio da guerra e de outros desastres", a deusa das almas das mulheres que morreram no parto e daquelas que protestaram contra a perda de seus filhos e maridos diante do crescente número de mortes das últimas guerras astecas (Hellbom, 1967: 23, 38), mas não era considerada a causa desses infortúnios, como sugere Sahagún. Ela era chamada, com frequência, de "nossa mãe", o significado de seu próprio nome, "ela que planta as raízes e tubérculos" (38). Em uma representação tardia da referida deusa, ela é mostrada colocando a faca do sacrifício no berço de uma criança recém-nascida.

Essa equação simplista – mulheres que doam a vida/homens que tiram a vida (Rosaldo e Atkinson, 1975) – é negada na complexidade da dialética asteca. Uma mulher que morria no parto era o equivalente a um homem que morria no campo de batalha; no entanto, o homem que aprisionava outro homem na guerra (Seler, 1963: 25) equivalia a uma mulher que dava à luz uma criança viva. Ambos, homens e mulheres, são doadores e tomadores de vida, visto que os ideólogos astecas estavam afirmando os direitos que os militares detinham sobre os cidadãos e negando o princípio vivificante das próprias deusas.

Uma transmogrificação ainda mais sutil ocorre com a deusa Chantico, a deusa do fogo e da água, cujo nome significa "dentro de casa" ou "a paz está onde está o fogo". Também significa a ardente pimenta-do-chile que é consumida a cada refeição e imediatamente após um jejum. Como uma sinédoque para a comida, uma vez que acompanha todas as refeições, a pimenta-do-chile traz o jejuante de volta do limiar da existência humana, quando este se encontra entre a vida e a morte. No entanto, Seler (1963: 224) interpreta isso como o sinal da Eva eterna, que seduz o homem para que ele se afaste dos caminhos sagrados, entregando-o à tentação.

O que parece estar acontecendo em relação às interpretações europeias da cosmologia do Novo Mundo é uma tentativa de limitar e codificar um panteão, cuja essência era a diversidade e a transformação, a dualidade integrada dos princípios masculino e feminino, e de exagerar ou aclamar aquelas tendências voltadas à hierarquia e ao domínio masculino que se afinavam com as tradições judaico-cristãs. No decorrer da tradução das concepções sobrenaturais para as versões em espanhol, alemão e inglês, houve uma consistente degradação e/ou negligência no que diz respeito à dualidade feminina e à perspectiva andrógina. Se tomarmos apenas alguns desses fenômenos, podemos constatar como toda a dinâmica da filosofia asteca foi obscurecida na versão espanhola. Na dualidade da escuridão e da luz, representada por Tezcatlipoca e Huitzilopochtli, foi gerada a energia que criou o movimento do sol, da lua e dos corpos celestes. De modo semelhante, na dualidade do fogo e da água, do sol e da chuva, vemos a força combinada da natureza que produz as colheitas, uma compreensão projetada nas forças iguais e opostas que sustentariam a dialética dinâmica da vida e do movimento. Os espanhóis, que percebiam o mundo funcionando por meio da hierarquia e do domínio, achavam essa concepção difícil, se não repugnante, e tratavam-na canalizando o conceito binário a uma divindade unitária ou impondo um molde estático às deidades, por sua vez, em constante transformação.

As transformações ocorridas na cosmologia asteca antes da chegada dos espanhóis foram inspiradas por mudanças nas relações sociais no estado asteca em desenvolvimento, e estas, por sua vez, forneceram uma racionalização para a concentração do poder e a consolidação do controle. Nos primeiros registros arqueológicos relativos às sociedades caçadoras e horticultoras, não há evidência de distinções de classe (Vaillant, 1947). É mais do

que provável que a descendência matrilinear caracterizasse a sociedade tula e possivelmente a antiga sociedade asteca. No Códice Florentino e nas mensagens registradas por Sahagún, Soustelle, extraindo informações de Ixtlitxochitl, afirma que, "em tempos antigos, as mulheres tinham o supremo poder em Tula" e, nos primórdios das dinastias astecas, o sangue real corria pelo lado feminino, o lado de Ilancueitl, uma mulher que foi a origem do poder real no México. O imperador era conhecido como "o pai e a mãe do povo" (Soustelle, 1962: 88, 182-183), e o vice-imperador, embora fosse um homem, era chamado "Mulher Serpente" – como a representação de Coatlicue. No Códice Florentino (Anderson e Dibble, 1961: 45, 51, 55), o pai é referido como "a fonte da linhagem, alguém que é sincero, diligente, solícito, compassivo, simpático, um administrador cuidadoso", que "educa e instrui os outros, leva uma vida exemplar, guarda para os outros e cuida de seus bens". A mãe "tem filhos e os amamenta"; ela é igualmente sincera e diligente, mas também "vigilante, ágil, enérgica no trabalho, atenta, solícita e cheia de ansiedade". Ela ensina, mas também "serve aos outros" e "preocupa-se com o bem estar das pessoas, é cuidadosa, econômica e trabalha constantemente". Todavia, quando olhamos para a bisavó ideal, diz-se que ela é "a fundadora, a iniciante de sua linhagem", enquanto não existe tal designação para o bisavô (2).

A ênfase nas relações igualitárias entre os sexos no antigo império parece ter erodido em períodos posteriores quando foram feitas concessões aos guerreiros, permitindo-lhes divertir-se nos bordéis fornecidos pelo exército. A mudança nos padrões morais humanos pode ser observada nas figuras dos deuses.

A mudança estrutural da matrilinearidade para a patrilinearidade no Planalto Mexicano teve correlatos comportamentais. Uma história do século XI sobre a *Princesa Guerrillera* versa sobre uma mulher que entrou em combate pelo reino de seu pai. Aconselhada pelos padres a defender seus direitos ao trono, ela foi para a cidade de seu noivo e se casou. Enquanto o padre a conduzia na marcha nupcial, ela foi insultada pelos inimigos de seu pai. Indignada, ela voltou para a cidade e outro padre incitou-a a vingar-se. Ela foi adiante e liderou um grupo de guerreiros que aprisionou aqueles homens e então experimentou a doce vingança de assistir ao sacrifício das vítimas que tiveram seus corações arrancados do peito. Depois disso, ela e o príncipe puderam viver felizes para sempre (Sten: 1972).

A narração de Ixtlilxochitl* sobre a batalha dos exércitos de Topiltzin, em 1008, relata como "Quase todas as pessoas foram mortas nessa batalha. Muitas mulheres tultec lutaram violentamente, ajudando seus maridos, morrendo e… finalmente todos foram mortos, pessoas idosas e servos, mulheres e crianças, ninguém escapando, porque estavam todos unidos, mulheres e crianças". Nas crônicas astecas posteriores, quando as façanhas militares constituíam um exercício de soldados profissionais recrutados entre os membros masculinos dos *calpulli*, nada se compara aos feitos dessas antigas mulheres toltecas.

A divisão sexual do trabalho estava bem estabelecida no final do período asteca. Os códigos exibem homens ensinando os meninos a pescar, cultivar a terra e trabalhar o metal, enquanto mulheres mostram às meninas como tecer, cuidar de bebês e cozinhar. Mas o que muitas vezes é deixado de fora desses relatos, tanto no período moderno como nos tempos coloniais, é o fato de que as mulheres não estavam destinadas apenas a papéis domésticos, como afirma Vaillant, mas também atuavam como médicas profissionais, sacerdotisas e negociantes no comércio local. Entre os *macehuali*, ou plebeus, as mulheres trabalhavam como horticultoras e caçavam pequenos animais. Hellbom (1967: 130), que comparou o texto e as imagens dos códices, aponta que haveria no material de Sahagún uma tendência consistente de encobrir as distinções sexuais quanto às ocupações ou referir-se apenas aos homens, especialmente no grupo de comerciantes. Isso fornece pelo menos um caso da superioridade da escrita pictográfica sobre a fonética no sentido de superar o viés do intérprete.

Devemos lembrar que, no modelo doméstico de produção característico da sociedade asteca, as mulheres não se encontravam tão privadas de seu papel produtivo quanto as mulheres espanholas, que se constituíam referências para os cronistas. Tecelagem, cozimento, tingimento de tecidos e confecção de vestuário eram atividades profissionais que entravam nas relações de troca. As três deusas que apoiavam e, por sua vez, foram geradas pelas pessoas comuns – Chalchihuitlicue, deusa da água; Chicumecoatl, deusa da comida; e Vixtocivatel, deusa do sal –

* Vaillant (1947: 122-123) menciona sacerdotes, mas não sacerdotisas; artes e ofícios masculinos, mas não femininos; homens, mas não mulheres comerciantes, embora todas essas ocupações também fossem exercidas por mulheres.

eram todas mulheres (130). Os códices revelam a sensação de orgulho no trabalho, o amor ao esplendor material criado pelos artesãos tanto masculinos quanto femininos e que tinham, ambos, divindades masculinas e femininas no comando das corporações. Nas traduções do Códice Florentino (1961: 79) realizadas por Anderson e Dibble, o texto menciona que havia quatro avós e pais de lapidários em tempos passados, demônios que eles consideravam deuses. O nome do primeiro era Chiconani Itzcuintli; e "os nomes *delas* eram, também, Paploxanal e Tlappopalo" – em outras palavras, os avós eram homens e mulheres.

Algumas evidências atestam que as mulheres protestavam contra as crescentes guerras e a perda de seus maridos e filhos do sexo masculino. Elas deploravam as festividades em honra ao destino mortal dos jovens guerreiros, embora muitas vezes não ousassem fazer mais do que chorar pelas tantas vítimas do sacrifício (Hellbom, 1967: 264). A aliança com a cidade rival de Tlatelolco foi rompida quando as mulheres tlatelolanas "exibiram suas costas para os enfurecidos visitantes de Tenocha", segundo Bancroft (Vaillant, 1947: 114). A consolidação do Estado sob o regime militar nunca foi assegurada, e a tentativa da elite dominante de exercer controle sobre as mulheres, que forneciam filhos para o combate, bem como algumas das necessidades básicas, teve que ser garantida pela persuasão ideológica apoiada pela força.

Poucas décadas após a conquista espanhola, a ideologia cristã impregnou as relações entre os sexos, reforçando as tendências que emergiam no estado teocrático. Zorita (1963: 166) cita o discurso de um *Diretor* ou chefe índio que atesta o uso dos preceitos cristãos para impor a subserviência das mulheres:

> Lembre-se de que você é uma mulher, quando se senta para fiar ou fazer outro trabalho, cuida de seus filhos e não rejeita o bem que lhe é oferecido, não rejeite o conselho de alguém que lhe fala de Deus, colocando palavras em seu coração como se estivesse colocando joias preciosas em volta do seu pescoço. Você, que é uma camponesa, pense em Deus à medida que sobe ou desce com seu cajado e sua carga, coberta de suor, exausta, cheia de angústia, ansiando pelo final de uma jornada para que você possa encontrar repouso. Os ensinamentos de Deus devem trazer-lhe força e consolo.

Quando os índios foram postos sob o controle e a dominação dos espanhóis, a sofredora Virgem Maria substituiu a poderosa e fecunda imagem de Coatlicue.

## *Conclusões*

Ao longo do século XX, os antropólogos do mundo ocidental procuraram substituir por seus próprios conceitos as representações conscientes de povos de diversas culturas. Lévi-Strauss e outros tentaram ir além de tais construtos relativistas. No entanto, ao penetrar nos subterrâneos do subconsciente, tais antropólogos projetam sua compreensão intuitiva, baseada nos preceitos judaico-cristãos, sobre um suposto arcabouço estrutural universal do pensamento humano. Através desse método a-histórico, traçam comparações transculturais sobre universais e particulares em torno da definição do papel sexual, as quais servem para cristalizar as categorias etnocêntricas já impostas aos dados etnográficos obtidos no trabalho de campo e sua subsequente interpretação. Nós revisamos o material disponível na literatura etnográfica. Este ensaio não representa de modo algum uma viagem de descoberta, mas uma travessia por um território familiar. Demonstramos alguns dos vieses seletivos e distorções imputadas às crenças indígenas no Novo Mundo, à medida que estas foram sendo moldadas em sintonia com os estereótipos e arquétipos da iconografia europeia. Esse breve exercício aponta para a necessidade de uma análise minuciosa dos processos pelos quais o pensamento aborígine foi distorcido à luz de premissas europeias.

# 14. Revisando a obra *The Inevitability of Patriarchy,* de Steven Goldberg

**Eleanor Leacock e Steven Goldberg**

É uma pena ter que levar a sério o livro de Goldberg anunciado acima. Se eu tivesse talento para tal, escreveria uma paródia ao invés de uma crítica direta. Possivelmente, contudo, o argumento de Goldberg seja em si uma paródia: a universalidade absoluta do "*sentimento* [itálico do autor] de homens e mulheres de que a vontade do macho domina a vontade da fêmea" (31). "Os estudos etnográficos de toda sociedade que já foi observada", ele afirma, que somam cerca de 1200 sociedades a respeito das quais existem dados antropológicos, "atestam de forma explícita que esses sentimentos estavam presentes, não havendo, literalmente, qualquer variação" (67). Generalizações como essa caracterizam o livro. Não há qualquer indício para o leitor desinformado de quão escassos e contraditórios são os dados acerca das atitudes das mulheres ou quão ambíguos são, em sua maior parte, aqueles dados sobre as atitudes masculinas ou sobre as relações entre homens e mulheres, dados esses que certamente foram reunidos num período em que o colonialismo provocava profundas transformações sociais. Não há história nesse livro – nenhuma referência ao fato de que tantas culturas que anteriormente permitiam um elevado nível de autonomia individual dentro dos imperativos da *reciprocidade* transformaram-se em estruturas socioeconômicas baseadas na família nuclear do tipo ocidental e na *dependência* econômica de mulheres e crianças em relação a homens assalariados individuais; não há, tampouco, qualquer consideração

---

Esta revisão foi publicada anteriormente em *American Anthropologist* 76, no. 2 (junho de 1974). A resposta de Steven Goldberg e a réplica de Leacock, por sua vez, foram publicadas no *American Anthropologist* 77, no. 1 (março de 1975). Os textos são aqui reimpressos com a permissão da *American Anthropological Association* e dos autores. Steven Goldberg ensina no Departamento de Antropologia da Universidade da Cidade de Nova York [CUNY].

por pesquisas existentes sobre as consequentes mudanças das atitudes em direção aos modelos ocidentais.

O domínio masculino, ressalta Goldberg, é fisiologicamente fundado na "hormonalização do homem normal" e da mulher normal, o que está associado a níveis mais altos de testosterona no homem. Isso confere ao macho a "vantagem da agressão" que leva à institucionalização universal da autoridade masculina (patriarcado) e à conquista masculina universal de papéis não maternais de elevado status. Quaisquer exceções estão impedidas pela biologia humana. De fato, "não se pode sequer *imaginar* [itálicos do autor] um tipo de sociedade em que a vantagem masculina no que tange à capacidade de agressão não tivesse conduzido ao sucesso" em papéis não-maternais, de elevado status na sociedade (152). Este é um assunto encerrado. É "um desvario feminista conceber que novos conhecimentos tornarão o fator biológico menos determinante" (141).

Goldberg reconhece, no entanto, que em sociedades como a mbuti a diferenciação de papéis é mínima, alcançando talvez, segundo ele, o menor grau permitido pela biologia. "A vantagem masculina com respeito à agressão biológica" é de pouca valia em tais sociedades, ele assinala, porque "o status do mais apto é relativamente sem importância quando todos devem desempenhar o mesmo papel econômico se a sociedade quiser sobreviver" (119). Uma vez que o surgimento do *Homo sapiens* como espécie ocorreu sob as mesmas condições, o argumento de Goldberg quanto à diferenciação adaptativa encontra-se em apuros. No entanto, sua falta de atenção aos problemas históricos ou do desenvolvimento (e sua evidente ignorância acerca de materiais antropológicos relevantes) permite-lhe negligenciar o significado dos poucos povos que mantiveram os modos de vida de caçadores-forrageiros até tempos recentes. Para ele, a importância histórica desses povos não se traduz no profundo entendimento que proporcionam acerca da natureza humana. O que o autor ressalta é que tais povos estariam condenados em razão de uma utilização "ineficiente" da agressão masculina:

> Onde a sociedade pigmeia minimiza o efeito da vantagem masculina da agressão biológica, a própria natureza da moderna sociedade industrial força tal sociedade a permitir à agressão um jogo de forças relativamente livre… Dada a realidade de um mundo industrializado, as amorosas e gentis sociedades como a dos pigmeus não sobreviverão quando desafiadas por aquelas sociedades *cujos métodos de organização e de canalização da agressão para sistemas autoritários eficientes torna tais sistemas mais eficazes* (121) (itálicos no original).

Raciocínio brilhante e elegância lógica são aludidos no elogio ao livro em sua sobrecapa; estes atributos terão que compensar preocupações científicas mundanas, como a exploração de mecanismos causais, ou a explicação acerca de processos. "Agressão", o ponto central do argumento, não necessita de definição. "Para a linha de raciocínio perseguida nesse ensaio, nada necessitamos saber sobre a própria 'agressão'" (92). Tudo o que precisamos fazer é atribuir uma "designação operacional" àquele "aspecto que está mais associado à hormonalização do homem normal do que à hormonalização da mulher normal" (81). Especulativamente, pode-se dizer que a agressão "se manifesta na satisfação de muitas necessidades: comportamento dominador, competitividade,… perseverança dirigida ao alcance de algum objetivo social mais amplo, para além do âmbito familiar, um desejo de controle e poder e muitas outras imposições da vontade sobre o ambiente" (94). Quanto às mulheres, "pode-se sugerir que a ferocidade com que uma mãe defende seu bebê em perigo demonstraria que a mulher possui uma capacidade de agressão igual à do homem. Não creio, porém, que tal comportamento possa caracterizar-se como 'agressão' em qualquer sentido mais significativo" (91).

A socialização não conduz à agressão masculina, mas provém desta última e de sua contraparte, a habilidade feminina de cuidar. Juntamente com outras instituições, a socialização se ajusta "à realidade da diferenciação sexual hormonal e à realidade da 'vantagem associada à agressão' que os machos derivam de seus sistemas hormonais" (80). Por essa razão, é um "fato que nenhuma sociedade deixa de socializar os homens para a realização de ocupações agressivas e as mulheres para se afastarem de tais ocupações". O gênio masculino em áreas que envolvem pensamento "abstrato" e "lógico" também é fisiologicamente fundado; "socializar as meninas longe das carreiras ligadas à matemática pode muito bem traduzir um reconhecimento da realidade hormonal" (204). Se as mulheres não fossem socializadas para se manter distantes da competição com os homens, assumindo, por esse prisma, funções maternais e de cuidadoras, assim como "outros papéis de status suficientemente baixo para que os homens não se empenhassem em concorrer por eles", sem dúvida, "algumas mulheres seriam agressivas o bastante para obter sucesso", mas, em sua maioria, viveriam como pessoas fracassadas. Se os homens não fossem socializados para a competição, isso "tornaria a vida insuportável para a vasta maioria deles […] que

sentiriam a tensão entre a expectativa social e a ausência de sentimentos maternos" (109-110). (Homens mbuti, como outros em dezenas de culturas onde são socializados para a cooperação, parecem levar uma vida insuportavelmente tensa). No entanto, "o papel central sempre pertencerá às mulheres", escreve Goldberg em um epílogo. Como "administradoras dos recursos emocionais das sociedades… elas definem o ritmo das coisas" (227-229). Para elas, os homens procuram "gentileza, bondade e amor para se refugiar frente a um mundo de força e dor, para encontrar segurança diante de seus próprios excessos" (233).

Algumas das afirmações com as quais Goldberg defende suas posições são meramente errôneas; outras são mistificadoras. "As mulheres de mais alto status em todas as sociedades obtêm esse status elevado da parte de seus maridos (ou, em alguns casos, de seus filhos)" (72). Tendo em vista que o autor conhece pouco sobre o parentesco matrilinear, ele deve saber que o mais alto status das mulheres na sociedade europeia tem sido, historicamente, a realeza. Ele quer dizer, então, que o status de Victoria dependia de Albert? (Eu tenho uma sugestão para ele sobre o problema de as mulheres europeias terem sido socializadas com sucesso para assumir a liderança, uma área de domínio masculina, quando o status real prevaleceu sobre o sexo; talvez, além da hemofilia inata entre a realeza europeia, teria havido a consanguinidade dos altos níveis de testosterona feminina).

Outra generalização: "Seja qual for a variável escolhida, autoridade, status e dominação dentro de cada estrato, ela repousa com o macho em contatos com fêmeas equivalentes" (46). Assim também pensava David Livingstone quando equivocadamente apresentou uma saudação formal ao marido de uma chefe balonda, ao invés de dirigir-se a ela (o que ocorreu em uma área onde não há mais mulheres chefes). Com relação às "poucas sociedades africanas" onde havia uma Rainha-Mãe, Goldberg escreve: "em todos os casos, as rainhas eram subordinadas a um rei ou chefe do sexo masculino sobre o qual a sociedade investia a mais alta autoridade" (32). Há indicações de que alguma investigação etno-histórica poderia facilmente aumentar o número considerável de casos em que pares homem-mulher ou tríades homem-mulher-mulher detinham igual status, ou de que o status feminino era superior entre chefes africanos e figuras reais. Rattray apontou que o antigo status superior da Rainha-Mãe Ashanti declinou lentamente quando esta foi ignorada pelos emissários europeus. No entanto, outra questão é mais importante aqui. As ricas

elaborações simbólicas de princípios masculinos e femininos que tantas vezes cercavam personagens africanas semissagradas apontam para a superficialidade do estereótipo que Goldberg, como tantos outros antes dele, atribuiria à natureza humana e projetaria sobre o mundo. Goldberg vincula a agressividade masculina à proteção da mulher cuidadora. As Rainhas-Mãe da África eram vistas, por vezes, como "protetoras" públicas de seus congêneres masculinos; e o poder gerador da mulher estava associado a prestígio formal e à autoridade, não arbitrariamente contraposto a esse atributo; e a realeza dentre os lovedu de Transvaal exemplifica este último ponto. A autoridade superior da rainha-sacerdotisa, reconhecida pelos chefes de distritos relativamente autônomos (que eram do sexo feminino ou masculino), baseava-se em seu poder sobrenatural como criadora da chuva que assegurava o crescimento e a fertilidade de animais e plantas.

Sinto-me tentada a ilustrar ainda mais as distorções do material antropológico encontradas nesse livro de Goldberg, algumas importantes, outras meramente bizarras ("poucas sociedades jamais praticaram o infanticídio" [151]; "à exceção da propriedade da terra em certas sociedades matrilineares … nenhuma sociedade confere autoridade às mulheres em qualquer área na qual estas não gozem de autoridade nos Estados Unidos" [41]). No entanto, no curto espaço que me resta, devo recorrer a considerações mais fundamentais. Eu estou sendo satírica, mas o livro de Goldberg está longe de ser jocoso. Ao invés disso, juntamente com outros tratados biológicos reducionistas sobre raça, sexo e natureza humana, é pernicioso. Eu iria adiante. Dada a necessidade cada vez mais crucial de compreendermos a nós mesmos e as escolhas que os povos do mundo devem começar a fazer coletivamente sobre a vida de todos nós, se quisermos sobreviver, livros como esse, de fácil leitura, convincentes para os desinformados, apoiados pela mídia, são severamente destrutivos.

Há um argumento implícito no livro, mais básico que a ávida luta de Goldberg contra as mulheres. (O livro é escrito, em expressiva medida, como uma batalha sem trégua por ele travada contra "as feministas" e, ocasionalmente, temos a sensação de que nos intrometemos em uma briga privada; diz "a experiência dos homens", escreve Goldberg, "que há poucas mulheres que podem enfrentá-los e poucas ainda que podem superá-los em uma argumentação" [232]). A mensagem essencial do livro é que a sociedade humana é necessariamente ordenada através da

expressão de desejos individuais por puro poder e controle. Além disso, o fato de agir de acordo com esses desejos – lidando "com o mundo em termos agressivos" (109) – é central para a compreensão da plena humanidade de uma pessoa se esta for do sexo masculino. Espero que haja um futuro em que as pessoas possam refletir sobre essa visão bizarra e supersticiosa e venham a questionar como nós poderíamos ter sido. Quando eu conjecturo sobre o que as pessoas do futuro podem vir a ser, eu presumo que estas só existirão se a sociedade mundial se tornar cooperativa. Então, eu penso nos naskapi do Labrador. A liderança exercia influência e tal influência decorria da habilidade e da sabedoria. A liderança era desempenhada por ambos os sexos através das habilidades "sociais" e "emocionais" que o livro de Goldberg restringiria às mulheres.

A assertividade era ridicularizada, mas a raiva profunda e legítima era temida e respeitada. Os homens não apenas amavam os bebês, mas eram gentis, pacientes e maternais com crianças pequenas. Eles eram pessoas, não *shadowboxers*[22].

## RESPOSTA À LEACOCK POR STEVEN GOLDBERG

Se, em meu livro *The Inevitability of Patriarchy*, eu tivesse apresentado um argumento tão confuso quanto o que a Dra. Leacock alega que formulei, eu também ficaria espantado com os elogios que o livro provocou. No entanto, eu não elaborei os argumentos sugeridos na revisão deturpada da Dra. Leacock. O limite de espaço impede que eu demonstre todo o alcance da distorção gerado pelas citações fora de contexto apresentadas pela Dra. Leacock. Devo, aqui, concentrar-me nas deturpações mais relevantes para meu argumento central, resumir brevemente a teoria como, de fato, ela foi formulada e pedir ao leitor interessado que compare com o próprio livro a revisão feita pela Dra. Leacock.

(A) *The Inevitability of Patriarchy* tenta demonstrar e explicar a universalidade de três realidades presentes *em todas as sociedades*. (1) (Patriarcado) Os homens atingem posições superiores em todas as hierarquias de liderança e nas outras hierarquias das quais eles não são excluídos. Uma sociedade pode ter uma rainha-mãe que atua como conselheira de um chefe, uma linhagem real que garante um líder feminino quando não há um homem equivalente disponível, uma mulher que ocasionalmente alcança a posição mais elevada (os únicos dezoito ministros do gabinete israelense são homens), ou

um compromisso ideológico com a igualdade hierárquica (que não guarda semelhança com a realidade – sessenta e sete ministros do governo chinês são homens e os demais cargos estão vagos). Mas, em nenhuma sociedade, os homens deixam de atingir o número esmagador de posições hierárquicas superiores. (2) (Realização Masculina) Os papéis (não determinados pela linhagem ou relacionados à criança) que recebem o status mais elevado tendem a ser desempenhados pelos homens. Se o papel do médico detém um alto status (como nos Estados Unidos), os médicos tendem a ser do sexo masculino. Se o papel do engenheiro obtém status elevado e o papel do médico, um status relativamente inferior (como ocorre na União Soviética), então os engenheiros tendem a ser do sexo masculino e os médicos, do sexo feminino. É claro que há papéis particulares e indivíduos particulares em todas as sociedades que representam exceções a essa generalização, mas não há exceção social (ou seja, não há sociedade em que essa não seja a regra). Vou sugerir abaixo que esses papéis não angariam status elevado porque os homens os executam (um status baixo é atribuído a muitos papéis masculinos), mas os homens desempenham tais papéis porque estes detêm um status elevado. (3) (Dominação Masculina) De um ponto de vista emocional, tanto os homens quanto as mulheres associam a dominação ao homem em relacionamentos íntimos, de longo prazo, entre homem e mulher. O sistema de autoridade segue esse padrão: a expectativa social dita que uma mulher esteja sob a autoridade de algum homem (seja irmão ou marido primário) e que, na dupla mulher-marido primário, a autoridade esteja relacionada ao marido por valores sociais. A Dra. Leacock opõe-se à minha definição sobre o domínio masculino em termos de emoção, mas o que é universal é a realidade emocional (e sua manifestação no nível social quanto à investidura da autoridade no homem). É essa realidade emocional e sua fundamentação fisiológica que pode explicar a associação universal da autoridade ao homem, ao passo que uma explicação que nega a determinação do dimorfismo fisiológico simplesmente desvia a questão.

Tudo o que a Dra. Leacock precisa fazer é especificar uma única sociedade sobre a qual os materiais etnográficos demonstrem que *não* é a visão expressa dos homens e mulheres daquela sociedade que a dominação reside no homem, e ela terá demonstrado que a dominação masculina não é universal nem uma manifestação de quaisquer fatores fisiológicos. Tudo o que ela precisa fazer é especificar uma única sociedade na qual a

autoridade *não* esteja associada ao homem e ela terá demonstrado que a diferenciação emocional não há de limitar ou direcionar valores e instituições relevantes para a autoridade nos relacionamentos entre homens e mulheres. Mas se ela não pode fazê-lo, então ela reconhece que essas realidades são universais e que, com efeito, devemos perguntar *por que* são elas universais e *por que* não haveria sociedades nas quais emoções, valores e instituições associem dominação e autoridade à mulher. (Em um adendo à *Inevitability of Patriarchy*, eu apresento citações de toda a etnografia que se tem invocado – nunca pelo etnógrafo – como um material que descreveria uma exceção no sentido de atestar que nenhuma dessas etnografias pode legitimamente ser, como tal, invocada).

As várias tentativas de obscurecimento empreendidas pela Dra. Leacock representam um substituto insatisfatório para a exigência de que ela nos apresente uma exceção social se quiser negar a universalidade. Referência a sociedades cujos valores são mais pacíficos ou menos assertivos do que os nossos, citações relativas a sociedades onde as mulheres detêm autonomia em áreas especiais, ou nas quais há uma reciprocidade de papéis masculinos e femininos diferente daquela encontrada em nossa sociedade, alusão ao desenvolvimento histórico e apelo à inversão de muitos *outros* aspectos atinentes a papéis masculino e feminino, tudo isso não será suficiente para tal negação. Não importa quão pacíficos ou pouco assertivos sejam os valores de uma sociedade, essa sociedade expressa o patriarcado, a realização masculina e o domínio masculino. As mulheres detêm áreas de autonomia em todas as sociedades e, em todas estas, os papéis masculino e feminino são recíprocos; mas, em nenhuma sociedade, as mulheres são autônomas a ponto de, em sua grande maioria, dispensarem a autoridade de um marido ou irmão. Da mesma forma, em nenhuma sociedade, deixa de existir uma reciprocidade entre os homens, nos quais a autoridade é investida, e as mulheres, nas quais essa autoridade não é investida. O desenvolvimento histórico não levou sociedade alguma a um tempo ou lugar onde as realidades por mim discutidas estivessem ausentes. O fato de muitos *outros* aspectos associados aos papéis masculino e feminino terem sofrido variações serve apenas para enfatizar meu argumento de que, não importa como manipulemos *outras* variáveis sociais e econômicas (*incluindo o sistema de parentesco*), ainda assim, encontramos o patriarcado, a realização masculina e a dominação masculina.

(B) A universalidade de uma instituição ou de um tipo de comportamento, uma generalização *empírica*, exige explicação, e essa explicação deve ser simples. Eu ressalto esse ponto porque estou ciente de que qualquer explicação que invoque a causalidade fisiológica arrisca-se a ser criticada como simplista. Se alguém alegasse que a fisiologia tenha explicado a *variação* institucional entre as sociedades e não as limitações universais às quais as instituições se ajustam, ou se arguisse que a socialização seria irrelevante para as instituições que aborda, sua explicação seria, de fato, complacente. Mas estou em busca de uma explicação que seja *suficiente* para elucidar a universalidade e tal explicação *deve* ser simples, se por "simples" queremos dizer parcimoniosa. Em *The Inevitability of Patriarchy*, eu tomo em consideração explanações alternativas "simples" (a força física do homem, o papel maternal da mulher, a ausência histórica da moderna contracepção e da tecnologia etc.) e concluo, em uma argumentação que não posso aqui recapitular, que todas as tais explanações são internamente ilógicas, desprovidas da evidência etnográfica ou extremamente implausíveis; e que, além disso, todas elas ignoram a evidência fisiológica abaixo referida.

(C) A diferenciação emocional e comportamental (a que me refiro como uma maior "agressão" do macho, mas que, aceitando a sugestão de Lucy Mair, eu, agora, denominaria "afirmação de dominação"), a qual resulta do dimorfismo fisiológico masculino-feminino, pode ser conceituada como um maior "impulso" masculino em direção à dominação em termos de hierarquias e de relações homem-mulher ou como uma "necessidade" masculina mais acentuada para tal dominação – assim como os fatores fisiologicamente enraizados a que nos referimos comumente como o "impulso sexual" podem ser vistos como um "impulso" ou como uma "necessidade". Com efeito, pode-se legitimamente interpretar a diferenciação emocional e comportamental pela hipótese de o macho ter um "ego mais fraco", o qual teria maior necessidade de escorar-se na conquista e no domínio do que o "ego mais forte" da mulher. Tudo o que importa é que a fisiologia masculina é tal que torna o homem mais fortemente *motivado,* pela presença no ambiente de uma hierarquia ou de um membro do outro sexo, a sacrificar o que quer que deva ser sacrificado – tempo, prazer, saúde, afeto, relaxamento, etc. – para a consecução das posições hierárquicas e de papéis ocupacionais mais competitivos, assim como para o domínio nas relações homem-mulher.

(D) Embora as evidências antropológicas nos obrigassem a postular uma diferenciação emocional e comportamental do tipo que acabamos de discutir, gerada fisiologicamente, mesmo que não houvesse evidência fisiológica direta, não precisaríamos postular essa diferenciação apenas em bases hipotéticas. As evidências fornecidas pela análise acerca do papel dos hormônios no comportamento humano e por estudos médicos e científicos controlados a respeito de outros mamíferos demonstram conclusivamente que a hormonalização fetal gerada no testículo do sistema nervoso central masculino promove a maturação precoce das estruturas cerebrais que medeiam a relação entre os hormônios masculinos e o comportamento externo, tornando o homem hipersensível à presença posterior dos hormônios que energizam o comportamento de dominação ("agressão", como eu uso o termo). A fisiologia masculina, então, é de tal estatuto que a presença ambiental de uma hierarquia ou membro do outro sexo motiva mais intensamente o macho – faz com que ele sinta esta necessidade mais fortemente e mais prontamente – para manifestar, em uma dada situação, qualquer comportamento que seja aquele requerido para a conquista do domínio em uma hierarquia ou na relação homem-mulher.

(E) Os valores sociais, o processo de socialização e as instituições conformam-se à diferenciação comportamental enraizada no dimorfismo fisiológico. Essas realidades sociais são limitadas pelas observações de uma população e pelas expectativas geradas por tais observações. Os membros de cada população baseiam suas expectativas em probabilidades avaliadas a partir de experiências anteriores; os valores de toda sociedade fundam-se na suposição e na expectativa de que os machos são mais agressivos (ou seja, manifestam mais prontamente o comportamento de dominação) porque as crianças e os adultos de toda sociedade observam que os machos *são* mais agressivos. O argumento de que os homens se comportam de maneira mais agressiva porque foram condicionados ou socializados para assim agirem apenas levanta a questão: *por que* toda sociedade alimenta a expectativa de que o *homem* seja mais agressivo?

Somente uma sociedade que segregasse homens e mulheres por completo, não possuísse valores de qualquer espécie e carecesse de hierarquias poderia anular a fisiológica "vantagem da agressão" masculina (por meio da retenção de pistas ambientais que provocam o comportamento dominante). Tal sociedade pode existir apenas na fantasia. Enquanto a psicobiologia humana

determinar que homens e mulheres são atraídos um pelo outro, a segregação sexual completa parece improvável. Enquanto as sociedades fornecerem visões de mundo a seus membros, elas estarão provendo a estes últimos hierarquias de qualidades desejadas (valores). Enquanto as sociedades precisarem de algum tipo de organização, elas adotarão, igualmente, algum tipo de hierarquia. O que quer que uma sociedade venha a valorizar – idade, juventude, aparência, posição social, aptidão para os negócios, capacidade de lutar, capacidade de dar à luz e cuidar dos mais jovens etc. –, tal valorização resultará no fato de que alguns indivíduos serão mais prestigiados pela sociedade do que outros. Quando os homens não são fisiologicamente impedidos de manifestar o comportamento associado aos valores desejados, de realizar as tarefas que caracterizam o status mais alto, ou de atingir as posições mais elevadas, serão eles os que manifestarão tal comportamento, realizarão tais tarefas e alcançarão tais posições – porque, como resultado de sua maior "necessidade" fisiologicamente enraizada, eles estarão mais fortemente motivados a comportar-se de *qualquer maneira que seja necessária* à obtenção de posição, status ou domínio. A socialização irá conformar-se a essa realidade, principalmente porque a observação e a expectativa tornam impossível que isso não ocorra, mas também porque é muito mais eficiente fazê-lo e ainda porque o fato de não fazê-lo condenaria a maioria dos membros de cada sexo a vidas adultas estabelecidas pela fraqueza ao invés da força.

O fato de tudo isso ter sido mal interpretado pela Dra. Leacock fica claro a partir de sua afirmação sugerindo que eu pressuponho que os mbuti seriam "tensos", porque socializados para a cooperação. A cooperação não é o oposto do comportamento de dominação. Os homens mbuti, assim como aqueles de todas as outras sociedades, manifestam comportamento de dominação; à medida que há hierarquia na sociedade mbuti, são os homens que alcançam as posições superiores. O ponto que desejo demarcar sobre os mbuti é que seu sistema hierárquico rudimentar e a divisão do trabalho vigente entre eles limitam a importância do dimorfismo fisiológico, reduzindo os elementos que provocam o comportamento dominante. (Eu *não* escrevi que todas as sociedades primitivas possuem sistemas hierárquicos rudimentares; o que afirmei foi que apenas uma sociedade primitiva *poderia* apresentar um sistema hierárquico tão rudimentar e que uma sociedade regida por tal sistema poderia limitar a importância do dimorfismo fisiológico, diferentemente do que ocorre em uma

sociedade moderna altamente estratificada e especializada. Quanto menos hierarquia, menor a necessidade masculina de domínio acionada e menos ela pode manifestar-se. De modo semelhante, quando um status elevado é atribuído ao papel maternal ou quando a monarquia exige que uma mulher comande uma sociedade porque, dentre a realeza, não há um homem disponível para o cargo, a necessidade do homem quanto à obtenção de tal status ou posição fica impedida de expressar-se em qualquer grau).

(F) A socialização exagera a importância do dimorfismo fisiológico ao tornar qualitativa, discreta e absoluta a diferenciação sexual que, em um nível fisiológico-comportamental, é quantitativa, contínua e estatística; os valores sociais exageram a realidade gerada fisiologicamente – os machos manifestam com mais frequência e mais prontamente o comportamento necessário à conquista e à dominação – traduzindo tal realidade em estereótipos sociais que afirmam que "os homens são agressivos" e "as mulheres são passivas". Esse exagero resulta em uma maior diferenciação de comportamento do que a fisiologia geraria por si só. Inegavelmente, isso leva à discriminação. Assim como a mulher de um metro e oitenta enfrenta discriminação, enquanto um homem de um metro e oitenta recebe encorajamento, também a mulher (estatisticamente excepcional), cuja necessidade de dominação é igual à de um homem, depara-se com discriminação. Em qualquer caso, a mulher enfrenta discriminação precisamente porque exibe uma qualidade que a população observou estar associada aos homens e, em cada caso, a associação da dita qualidade aos homens resulta de diferenças entre a fisiologia masculina e a feminina.

(G) Da mesma forma, todo estereótipo representa uma observação (seja qual for a etiologia do comportamento do grupo que é observado). Existe um estereótipo que vê certo tipo de pensamento rigoroso e abstrato, como um modo de "pensar como um homem". Percebo que esse estereótipo é tão popular quanto o herpes, mas representa uma observação, e a etiologia da diferenciação cognitiva observada não pode ser entendida independentemente da relação com o dimorfismo fisiológico. Admitindo não ser possível aqui resumir minha argumentação em qualquer nível de complexidade, gostaria de sugerir (a) que esse estereótipo reflete a observação acerca da superioridade masculina no que diz respeito à aptidão para certo tipo de raciocínio abstrato, o que é demonstrado em testes como a Escala de Inteligência Wechsler para Adultos – *WAIS* (algumas seções); (b) uma aptidão

extraordinariamente elevada para esse tipo de raciocínio – um nível alcançado por poucos homens e, virtualmente, por nenhuma mulher – é pré-condição do gênio excepcional nessas áreas, como matemática, xadrez e composição musical (mas que não se aplica à literatura ou às artes cênicas), nas quais não houve grandes gênios femininos e; (c) há evidências lógicas bastante sólidas, assim como algumas comprovações fisiológicas empíricas diretamente sugestivas de que a superioridade masculina quanto a essa aptidão, estatisticamente comprovada, é gerada pelo desenvolvimento dimórfico do sistema nervoso central (SNC) em homens e mulheres. A socialização exagera esse fenômeno na maneira acima descrita.

Entendo que, num momento em que a maioria dos acadêmicos privilegia uma visão ilimitadamente maleável do comportamento humano e das instituições sociais, encontrará forte resistência a conclusão de que existiriam limites imutáveis colocados às possibilidades institucionais, estabelecidos por nossa natureza psicobiológica. (Considero um tanto desonesto da parte da Dra. Leacock deixar de mencionar que ela favorece esse ponto de vista, que grande parte de seu trabalho repousa sobre Engels e que eu dedico várias páginas do meu livro à crítica dos fundamentos lógicos do trabalho de Engels e da explicitação histórica do patriarcado). No entanto, parece haver apenas certas realidades psicobiológicas que provocam a raiva: ninguém hoje se oporia à afirmação de que a psicobiologia humana é de tal ordem que as instituições de toda sociedade devem obedecer aos limites estabelecidos pelos fatores psicobiológicos a que nos referimos sob o termo "impulso sexual". Cem anos atrás, valorizava-se a agressividade e negava-se a sexualidade; isso é hoje invertido. Mas não são valores o que comparece como importância causal primária para o patriarcado. As coisas mudam em cem anos. Mas não mudarão de forma significativa as coisas que eu discuto em *The Inevitability of Patriarchy*.

## SOBRE A RESPOSTA DE GOLDBERG

A reafirmação dos argumentos de Goldberg, por ele externada, convenceu-me de que minha resenha pode ser qualquer coisa, menos equivocada. No entanto, devo admitir que ofusquei a lógica simples de sua posição, repassando os tipos de dados desordenados que ele dispõe fora dos limites; mencionei, de fato,

sociedades cujos valores são "mais pacíficos ou menos agressivos que os nossos"; e aludi ao "desenvolvimento histórico". Com efeito, eu me referi à evolução da natureza humana no contexto de sociedades de caça e coleta onde o homem mais rápido, mais forte, mais corajoso ou mais inteligente só será prestigiado se "essas qualidades forem postas em ação a serviço do grupo […] e, portanto, se ele produzir mais caça para distribuir e se o fizer correta e modestamente" (Service, 1966: 31-32). Generosidade e modéstia são virtudes primordiais em tal sociedade, escreve Service; as recompensas são o amor e a atenção. Lógica admirável que pode ser aplicada a problemas como quantos anjos podem dançar na cabeça de um alfinete, e a magia das palavras é poderosa. Quando alguém confronta seriamente a complexidade do comportamento humano, qual seria o único fator – seja lá qual for – que pode incluir tanto a "luta pelo status" nos termos das sociedades igualitárias acima referidas quanto a motivação para a "conquista do domínio" (seja em razão de força ou fraqueza) nos termos de Goldberg? Eu também citei sociedades em que os papéis masculinos e femininos são definidos diferentemente dos nossos. No simbolismo sexual que cercava as rainhas africanas, sua autoridade pública formal (como também sua responsabilidade) estava *ligada ao* seu papel relativo ao cuidado ou à "proteção", não se contrapondo a este. Referi-me, aqui, às rainhas-sacerdotisas do povo lovedu de Transvaal – uma exceção bem conhecida à posição categórica de Goldberg, (A)(1), sobre o "patriarcado". Líderes distritais abaixo da rainha eram de ambos os sexos.

Torna-se complicada a afirmação seguinte de Goldberg, (A)(2), sobre a "conquista masculina" de papéis com status mais elevado. Como parte da profunda redefinição de papéis que acompanhava o colonialismo, os status associados às mulheres (como aqueles vinculados a importantes rituais de fertilidade) foram sistematicamente rebaixados na avaliação de missionários, de oficiais coloniais e, é triste admitir, também de antropólogos. Além disso, desde que o acesso formal ao status econômico e político permitido pelos regimes coloniais era atribuído aos homens, as mulheres frequentemente perdiam seus direitos de propriedade da terra, eram constantemente afastadas dos papéis públicos e políticos formais e empurradas para o âmbito do chamado domínio privado. Por exemplo, tanto as mulheres quanto os homens eram xamãs na sociedade dos montagnais do século XVII descrita nas *Jesuit Relations*, fato esse que não foi mencionado nos recentes trabalhos etnográficos. Referências registradas em *Jesuit*

*Relations* indicam que as mulheres não eram menos influentes que os homens. Num dos exemplos, uma xamã particularmente poderosa exortava seu povo a deixar de lado a timidez e lutar contra os iroqueses quando um jesuíta tentou detê-la. Sacando de uma faca, ela ameaçou matá-lo se ele continuasse a interferir na situação (Thwaites, 1906: 113-117).

Como um segundo exemplo extraído do registro etno-histórico, a sociedade balonda, do Congo, é descrita como patrilinear e chefiada por homens (Murdock, 1959: 286). Aparentemente, no entanto, quando David Livingstone visitou esse povo, os balondas eram matrilineares (como presumiu Murdock) e, o que é mais importante, os papéis principais eram atribuídos tanto a mulheres quanto a homens numa linhagem materna (fato não sugerido por Murdock). A contenda de Livingstone com uma mulher chefe e sua filha, também chefe, revela quão diferentes eram as atitudes dos africanos em um período em que o controle político dos homens, e, em última instância, dos homens brancos, não gozava de exclusividade. Os planos de Livingstone foram contrariados pelas duas mulheres chefes, e ele ficou aborrecido quando seus homens sucumbiram a esse "governo de anáguas", o que lhe obrigou a ceder. "Ela me ofereceu uma cordial explicação e, pousando sua mão em meu ombro, dirigiu-me um olhar maternal, dizendo: 'Agora, meu rapaz, faça como o resto de nós'. Meus sentimentos de desagrado naturalmente evaporaram-se…". A jovem chefe e sua comitiva (incluindo seu marido) acompanharam Livingstone até seu tio materno, um chefe de distrito, a quem Livingstone presenteou um boi. Poder-se-ia pensar que a jovem chefe devia deferência ao seu tio materno, mas esse não era o caso. Ao contrário, ela, indignada, protestava que o boi pertencia a ela, uma vez que Livingstone era "seu homem branco". Então, ela ordenou que seus homens abatessem o boi e o distribuíssem, ofertando a seu tio uma perna do animal. O tio aceitou suas ordens sem reclamar ou mostrar qualquer descontentamento com o ocorrido (Livingstone, 1857: 273-295).

O próximo ponto de Goldberg, (A)(3), sobre a "dominação masculina" ou "a expectativa social de que uma mulher esteja sob a autoridade de algum homem" como uma realidade emocional e social é tão amplamente refutado, mesmo entre povos forrageiros quase-contemporâneos, que toda a fase da história humana sobre a qual estes povos oferecem pistas constitui a exceção. Goldberg pede que eu cite "uma única sociedade" com visões divergentes. Citarei várias. Entre os paliyans, caçadores florestais da Índia,

escreve Gardner, "a independência da autoridade é um direito valioso. Nenhum dos cônjuges pode ordenar o outro, e nenhum dos dois, em virtude de sexo ou idade, tem direito a uma voz mais ativa em assuntos de interesse mútuo" (Bicchieri, 1972: 422). Entre os bushmen G/Wi, Silberbauer afirma: "os status do marido e da mulher se apresentam em termos de igualdade, o que impede qualquer previsão de que um marido seguirá a liderança da esposa ou vice-versa" (317). (Os pais ou irmãos tampouco exercem qualquer autoridade sobre as mulheres em nenhum dos casos). Os montagnais do século XVII ridicularizavam a tentativa de se exercer autoridade sobre qualquer um a tal ponto que os jesuítas lamentavam as dificuldades de convertê-los e "civilizá-los". Os jesuítas observaram a autonomia de cada sexo em relação às atividades diárias, bem como o "grande poder" das mulheres, que, "em quase todos os casos", decidiam sobre "a escolha de planos, empreendimentos, viagens e invernadas". Os jesuítas instruíam os homens montagnais a exercer autoridade, afirmando-lhes que "na França, as mulheres não mandam em seus maridos" (Thwaites, 1906: 5: 181; 68: 93).

Em comparação a sociedades igualitárias de coleta e de caça, a Melanésia, com sua disputa institucionalizada entre os sexos, oferece um tipo totalmente distinto de "exceção" a atitudes que Goldberg considera universais*. A dominação masculina, vista pelos homens como algo a "ser, em larga medida, alcançada" e "continuamente demonstrada" em face de sua "inferioridade fisiológica inicial" por parte dos gahuku-gaina, dos planaltos de Nova Guiné (Read, 1971: 228), poderia ajustar-se ao caso de motivação masculina por razão de fraqueza, mas, dificilmente, poderia ser interpretada como correspondente a uma visão expressa pela sociedade de que "o domínio reside no homem". (Há, aqui, é claro, uma contradição lógica sobre a posição de Goldberg). Meggitt caracteriza com humor a simbolização sexual nessa região. De acordo com minhas anotações acerca de seu artigo, o "pênis punitivo perambulante" (até aí, tudo bem) é

* As fontes de Goldberg para "toda a etnografia invocada" são, pelo visto, Gerald Leslie, *The Family in Social Context* (New York: Oxford University Press, 1967); M. F. Nimkoff, *Comparative Family Systems* (Boston: Houghton Mif- flin, 1965); Ira L. Reiss, *The Family System in America* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971); e William N. Stephens, *The Family in Cross-Cultural Perspective* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963).

colocado não contra a fêmea submissa, mas contra a "vulva vagabunda voraz" (Meggitt, 1973).

Goldberg considera desonesto da minha parte o fato de eu não mencionar minha *Introdução* à *Origem da Família da Propriedade e do Estado*, de Engels (Capítulo 16 deste volume). (A propósito, meu trabalho não versa "sobre Engels", mas sobre os materiais etnográficos e etno-históricos que me permitiram escrever introduções tanto ao trabalho desse autor quanto à *Sociedade Antiga*, de Morgan [Capítulo 6 deste volume]). É Goldberg quem é desonesto; em seu livro, sou citada, em nota de rodapé, "entre alguns antropólogos marxistas" que "supõem ter havido sociedades onde a posição das mulheres seria muito mais elevada do que em qualquer uma das milhares de sociedades que existiram desde os primórdios da história" (1973:70). Ao invés disso, por certo, eu escrevi lá, como aqui, que, até recentemente, relações igualitárias existiram em muitas sociedades forrageiras e horticultoras. Goldberg, no entanto, está a par do meu "favorecimento" (nunca por mim expresso) à visão acerca da "maleabilidade ilimitada do comportamento humano e das instituições sociais". Tal visão abre possibilidades interessantes para um escritor de ficção científica; e, por certo, seria absurda para um antropólogo.

Goldberg é dificilmente o primeiro e, com certeza, não será o último a argumentar em favor de uma explicação biológica como o único fator que justificaria as desigualdades sociais, invocando a "lei natural". À adjuração "não tente mudar as coisas, porque isto é contra a natureza", Goldberg adiciona: "não sinta vontade de fazê-lo, pois isso também vai contra a natureza". Pela maneira como ele alinha seu argumento, as mulheres podem muito bem ser tentadas a admitir que não desejam manifestar a suposta "predisposição psicológica masculina, a necessidade obsessiva de poder", se esta deve fazer-se acompanhar das "habilidades necessárias" a essa "conquista", e elas também podem aceitar como "sabedoria feminina" a "resignação à realidade marcada pela agressão masculina" (228-229). No entanto, conceber como simples equivalentes ao "pecado original" masculino as terríveis brutalidades que nos cercam por toda parte, resultantes do abuso de poder, não apenas nega o registro histórico e etnográfico (somado ao que pessoalmente sabemos acerca de homens individuais), mas também nos deixa severamente desarmados, como humanidade, no que diz respeito à necessidade urgente que

temos de compreender e redirecionar nossa vida social se quisermos assegurar-nos um futuro.

# 15. Comportamento Social, Biologia e a Dupla Moral

Levantarei, aqui, três tipos de questões: a primeira, teórica; a segunda, empírica; a terceira, sociológica. Teoricamente, a sociobiologia tem sido criticada, especialmente por cientistas sociais, por ser excessivamente darwiniana. Eu afirmo o contrário – a sociobiologia não é darwiniana o suficiente. A teoria sociobiológica representada por Wilson (1971: 458; 1975: 4) malogra em lidar com a evolução em seu sentido pleno. Do ponto de vista antropológico, a seleção natural não apenas produz *novas formas*, e/ou novos comportamentos sociais redutíveis aos mesmos parâmetros da análise quantitativa, mas produz também novas *relações*, de modo que os processos de comportamentos individuais e de grupo em diferentes linhas filogenéticas podem ser qualitativamente distintos.

Sobre as questões empíricas, indicarei os tipos de dados antropológicos que são ignorados pelos pesquisadores que assumem como universais as normas ocidentais para o comportamento ligado ao sexo e que atribuem tais normas a impulsos baseados na biologia. Quanto a considerações sociológicas, enfatizarei a responsabilidade que os cientistas devem abraçar no sentido de diferenciar claramente entre conjecturas e conclusões e de evitar terminologias analógicas e teleológicas que podem confudir os fatos. Cerca de dez anos de estudos referentes à socialização de crianças em escolas de ensino fundamental tornaram-me dolorosamente consciente do grau em que a especulação excessivamente frouxa sobre a hipótese de uma base

---

Este ensaio foi publicado pela primeira vez em *Sociobiology: Beyond Nature/Nurture?* Barlow e Silverberg, eds. Boulder, Co: Westview Press, 1980. É reimpresso aqui mediante permissão.

Gostaria de expressar minha gratidão aos editores desse volume e, especialmente, a James Silverberg, pelas críticas pormenorizadas e relevantes. Eu também gostaria de reconhecer minha dívida de longo prazo para com a psicóloga comparativa Ethel Tobach, cujo raciocínio incisivo apresentou-me, inicialmente, algumas das questões exploradas no presente artigo.

biológica do comportamento humano pode se apresentar como um achado científico devidamente aceito.

## *Níveis Evolutivos e a Teoria Sociobiológica*

Wilson afirma que uma das funções da sociobiologia seria a biologização das ciências sociais, reformulando seus fundamentos de modo a atraí-las, tanto quanto possível, para a "Síntese Moderna" (1975: 4). Assim, alguns sociobiólogos já tentaram "canibalizar" (termo de Wilson) setores da antropologia. No entanto, parte do que me chega aos ouvidos apresenta como a nova síntese em relação à humanidade aquilo que há muito tempo conheço como a antiga síntese da antropologia: a insistência de que os humanos devem ser estudados em sua totalidade, biológica e social. A síntese antropológica foi claramente evidenciada nos volumes de 1959 do *Darwin Centennial*, editados por Sol Tax (1960). Afinal de contas, Lewis Henry Morgan, autor de *Sociedade Antiga* (1974) e do primeiro relatório etnográfico em inglês sobre povos nativos americanos (1954 [1851]), primeiro antropólogo a ocupar o cargo de Presidente da Associação Americana para o Avanço da Ciência, elaborou uma minuciosa descrição acerca do castor e suas construções (1868).

Referir-se a uma síntese antropológica pode parecer um exagero, já que os antropólogos estão envolvidos em empreendimentos muito diferentes. Os antropólogos interpretam dados fósseis, arqueológicos e de primatas a fim de reconstruir os processos pelos quais emergiu o comportamento simbólico consciente, tais como a aquisição e o compartilhamento planejados de alimentos, e de traçar o subsequente desenvolvimento interligado da forma física humana e da vida cultural. Eles descrevem e analisam a diversidade de processos socioculturais acionados, com trabalhos que abrangem desde tópicos como a fonética de uma linguagem em processo de extinção até problemas contemporâneos como a desigualdade na educação escolar ou a migração de trabalhadores urbanos. Eles estudam os processos em curso de evolução e variação biológica humana no contexto de relações culturalmente estruturadas entre os seres humanos e seus ambientes.

No entanto, apesar do vasto leque de suas pesquisas, os antropólogos, em sua maioria, mantêm-se cientes do trabalho desenvolvido nos diferentes subcampos de sua disciplina. E,

periodicamente, vários simpósios reúnem estudiosos para examinar *insights* divergentes sobre problemas específicos ou, de outro modo, demonstrar a abordagem holística da antropologia. De acordo com a síntese antropológica, o comportamento humano é um fenômeno histórico. Este é sempre entendido como um complexo que evoluiu através da interação de processos culturais e biológicos e, dessa forma, continua a evoluir.

Em contraste com a orientação histórica e evolutiva da antropologia, penso que grande parte da sociobiologia, apesar de uma postura evolucionária formal e da tendência evolutiva do trabalho de Wilson sobre os insetos sociais, é surpreendentemente sincrônica e não evolutiva. Como destacou Wilson, em 1971, "Uma ciência unificada da sociobiologia" seria alcançada "quando os mesmos parâmetros, assim como a teoria quantitativa, forem usados para analisar as colônias de cupins e as tropas de macacos-rhesus" (458).

Wilson tem sido amplamente criticado por alargar esse escopo no sentido de incluir os seres humanos, apesar do fato de que estes se distingam dos demais através da produção intencional, do controle consciente da reprodução, de uma "linguagem única e capacidade revolucionária de transmissão cultural" (1971: 459). No entanto, diferenças qualitativas na organização da reprodução já haviam emergido no curso da evolução orgânica antes do surgimento dos seres humanos. A meu ver, usar parâmetros idênticos para cupins e macacos ao examinar as relações entre estratégias reprodutivas, padrões de interação social e influências ambientais é algo tão oposto ao entendimento evolucionista quanto a extensão desses parâmetros à análise da humanidade. Por que os escritos sociobiológicos ignoram as diferenças entre os animais quando reconhecem implicitamente diferenças qualitativas entre animais e plantas? Afinal, as plantas, mais facilmente do que os animais, podem ser descritas como os meios usados pelo DNA para se replicar (Dawkins, 1977).

Eu diria que a crítica mais contundente à sociobiologia formulada por seus principais representantes virá de dentro e não de fora desse campo. Tal crítica deverá emergir daqueles que começarem a aplicar os métodos da etologia, da biologia populacional, bem como da psicologia comparativa, no esforço de definir a natureza das diferenças entre distintos táxons e analisar os processos por meio dos quais estes emergiram. O próprio Wilson (1971: 459-460) já resumiu diferenças básicas entre as sociedades

formadas por vertebrados e aquelas formadas por insetos. O reconhecimento pessoal entre os membros do grupo de vertebrados contrasta com a impessoalidade de colônias de insetos grandes e de vida curta. As relações de status e a diferenciação de papéis (a "divisão do trabalho" nos termos de Wilson) são mantidas entre vertebrados por meio do comportamento orientado por sinais, ao invés de se estabelecerem como "castas" definidas tanto genética como morfologicamente, incluindo organismos reprodutivamente inaptos. Relacionamentos entre pais e prole que são "específicos para os indivíduos… e de duração relativamente longa" entre os vertebrados encontram-se ausentes entre os insetos. A socialização, o brincar e a comunicação através de um sofisticado sistema de sinais entre os vertebrados confrontam-se com um nível mínimo de socialização entre os insetos, a ausência da brincadeira e a comunicação através da emissão de substâncias químicas.

Wilson (458) argumenta que tais diferenças seriam anuladas por amplas semelhanças. Para resumir seu exemplo sobre os cupins e os macacos, segundo ele, "ambos são formados por grupos cooperativos que ocupam territórios" e distinguem membros e não-membros do grupo; ambos caracterizam-se por uma "divisão do trabalho" e comunicam "fome, alarme, hostilidade, posição social, status de casta e status reprodutivo", usando cerca de 10 a 100 sinais não sintáticos; o parentesco é importante na estrutura do grupo e tem funcionado centralmente na evolução da sociabilidade; e detalhes organizacionais, os produtos da evolução, favoreceram os indivíduos "com tendências cooperativas – pelo menos em relação aos parentes".

A transformação de generalizações tão vagamente descritivas em parâmetros para definir determinantes supostamente universais do comportamento social só é possível pelas propriedades metafóricas da linguagem. Atributos que são no mínimo análogos parecem ser homólogos quando agrupados em uma categoria definida inadequadamente. Theodore Schneirla, o psicólogo responsável pela interpretação do comportamento das formigas carnívoras (Wilson, 1975: 424) e que também trabalhou com mamíferos, enfatizou os problemas colocados para o desenvolvimento teórico quando o pensamento analógico torna-se impregnado de termos usados de forma imprecisa. Em 1946, ele escreveu:

> A "comunicação" nos níveis do humano e do inseto parece ser diferente o bastante tanto em seus mecanismos quanto nas

> consequências qualitativas de sua função na organização social, a ponto de exigir termos conceituais distintos nas duas instâncias. Em vista das diferenças psicológicas básicas existentes entre os dois processos, parece preferível usar um termo como "transmissão social" para a excitação interindividual em insetos, reservando-se o termo "comunicação" para níveis mais elevados nos quais um processo conceitual de transmissão é demonstrável. A similaridade entre esses processos parece exercer uma importância mínima, apenas ilustrativa e descritiva, para a teoria (Aronson *et al.*, 1972: 424-425).

Do mesmo modo, na opinião de Schneirla, a "cooperação" não deveria ser usada para encobrir distinções fundamentais entre o que poderia ser chamado de "facilitação biossocial" em insetos e "cooperativismo psicossocial" no nível do primata, já que este último "envolve a habilidade de antecipar as consequências sociais de suas próprias ações e de modificá-las no sentido de alcançar as metas do grupo" (Aronson *et al.*, 1972: 433).

Wilson critica as "manobras semânticas" alçadas à teoria (1975: 27) e enfatiza a necessidade de evitar ambiguidades semânticas (21). Posteriormente, contudo, permite-se uma flexibilidade injustificada. Ele aponta, por exemplo, que a agressão "é uma mistura de padrões comportamentais muito distintos a serviço de funções igualmente bem diferentes". Ele define as principais funções reconhecidas como aquelas associadas à defesa territorial, ao domínio, à aliança sexual, à disciplina parental, ao desmame, ao moralismo, à predação e à defesa antipredatória (242-243). Tendo assim demonstrado a variabilidade subsumida sob o termo "agressão", Wilson passa a referir-se à agressão como uma entidade, um "plano de contingência" geneticamente prescrito ou um "conjunto de respostas complexas… programadas para serem invocadas em momentos de estresse" (248).

Com relação à agressão humana, Wilson considera provável que "respostas agressivas variem de acordo com a situação de uma maneira geneticamente programada" (1975: 255). No entanto, ele define claramente como "agressivos" comportamentos que são histórica e culturalmente específicos. Sobre a "agressão moralista", ele afirma que "a evolução das formas avançadas de altruísmo recíproco traz consigo uma alta probabilidade quanto ao surgimento simultâneo de um sistema de sanções morais para impor a reciprocidade". Como exemplos, ele cita o evangelismo religioso e ideológico e a "conformação forçada aos padrões do grupo", juntamente com "códigos de punição para os transgressores" (243).

Todavia, no que tange a "padrões de grupo", existe uma enorme variabilidade cultural com relação ao grau de rigidez ou flexibilidade, à extensão e reação à não-conformidade a tais padrões. Tudo isso é deixado de lado por Wilson com a afirmação de que "não importa se… a agressão é totalmente inata ou é parcial ou totalmente adquirida pelo aprendizado", já que "agora somos sofisticados o suficiente para saber que a capacidade de aprender certos comportamentos é um traço geneticamente controlado e, portanto, evoluído" (255). No entanto, a fonte da agressão é precisamente o que importa. O fato de os seres humanos herdarem a capacidade de aprender comportamentos e atitudes culturais complexos é um *insight* derivado da síntese antropológica. Isso não significa que os próprios comportamentos e atitudes se originem de processos biológicos ao invés de processos histórico-culturais.

## *Conjecturas Sociobiológicas e Dados Etnográficos*

O texto de apresentação do simpósio que resultou neste volume declarava que, para a maioria dos cientistas sociais e dos biólogos, "Wilson foi demasiadamente permissivo na tentativa de explicar o comportamento humano no último capítulo de seu livro" (1975). Referido capítulo, equacionado com a sociobiologia, presta um desserviço ao campo dessa ciência, deturpando-a. No entanto, o capítulo de Wilson é ainda mais contido do que o último capítulo de um livro subsequentemente escrito por David Barash (1977a), o qual foi prefaciado por Wilson. Espero que este também seja considerado não representativo da sociobiologia.

Barash não discorre sobre genes específicos do comportamento, como o faz Wilson, mas refere-se a "tendências" direcionadas a comportamentos culturais as quais estariam fundadas na biologia. Ele se baseia nos papéis familiares de gênero vigentes na cultura ocidental para levantar conjecturas que seriam válidas para toda a espécie. "Vamos brincar de 'fazer de conta'", escreve Barash, "e ver aonde isso nos leva… Se o teorema central da sociobiologia se aplica aos humanos, e tendemos a nos comportar de modo a maximizar a aptidão pessoal e inclusiva, o que podemos fazer?" (277).

Oscilando para a frente e para trás entre os modos subjuntivo e declarativo, Barash especula: "Os homens devem ser… agressores sexuais", enquanto as mulheres devem interessar-se por "recursos

reprodutivamente relevantes" controlados por homens com quem possam casar-se; as mulheres valorizam os homens que demonstram a "capacidade de impor respeito", enquanto, "muitas vezes, competência e sucesso em demasia por parte de uma mulher ameaçam um parceiro masculino em potencial"; é mais apropriado para um homem velho casar-se com uma mulher jovem do que o contrário; a duplicidade de critérios, a escolha mais exigente por parte das mulheres na seleção de parceiros e a pornografia dirigida aos homens devem permanecer como tendências biológicas derivadas do menor nível de investimento do homem quanto aos possíveis resultados da cópula; assim também, de alguma forma, este é o caso da prostituição feminina (290-293).

Os machos interagem com outros adultos, Barash continua, uma vez que, "competindo com outros machos, um homem pode manter o acesso à sua fêmea e possivelmente atrair outras parceiras". Essa linha de raciocínio "fornece suporte adicional ao argumento da 'biologia da dupla moral'" e "também indica por que, quase universalmente, as mulheres se encontram relegadas à creche enquanto a maior satisfação dos homens deriva de seus empregos" (301). A patrilocalidade é "a forma mais comum de organização da vida humana", já que, por essa via, os sogros "podem supervisionar seu investimento" (302), (não obstante, caso não estivesse tão comprometido com as normas ocidentais tendenciosamente centradas no homem, Barash haveria de reconhecer que, pela mesma lógica, o "Teorema Central" conduziria à matrilocalidade para que os pais da mulher pudessem supervisionar seu investimento presumivelmente maior). De acordo com Barash, outras consequências do impulso voltado a maximizar a aptidão pessoal inclusiva são a "capacidade de identificar trapaceiros" e "nossa grande preocupação com a avaliação do caráter de cada um, confiabilidade e motivações", bem como a rivalidade entre irmãos (embora a unidade e a seleção de parentes sejam geralmente discutidas a partir da mesma base) e o preconceito racial (311, 314).

O antropólogo pode catalogar uma abundância de exemplos acerca de relações entre mulheres e homens que contradizem as expectativas de Barash. A "agressão sexual" feminina, secretamente reconhecida em nossa cultura pela máxima shaviana – ele a perseguiu até que ela o alcançou – foi formalmente institucionalizada como um jogo de sedução feminina em inúmeras culturas, algumas das quais foram observadas, há muitos anos, por Edward Westermarck (1922: 1: 456-562). Uma pesquisa recente

sobre o status das mulheres a partir de uma amostra cuidadosamente selecionada, composta de noventa e três culturas, de sociedades caçadoras-coletoras a estados-nação, comprovou que mulheres e homens gozavam de "igual capacidade de iniciar ou recusar uma parceria amorosa" em mais da metade dessas culturas (Whyte, 1978 : 222).

A matrilocalidade e a bilocalidade (o fato de os recém-casados residirem perto dos pais da noiva ou do noivo) eram comuns entre os caçadores-coletores e horticultores (Leacock, 1977: 252; Lee e DeVore, 1968: 8; Murdock, 1949: 229, 244, 247; Whyte, 1978: 223). A paternidade social, mais do que a biológica, era a questão central em muitas sociedades e, para o desespero dos primeiros missionários, as esposas às vezes desfrutavam a plena liberdade de ter amantes. Em pouco mais da metade das sociedades incluídas na pesquisa acima citada, vigoravam restrições iguais para homens e mulheres em relação ao sexo, não se observando uma dupla moral em se tratando de relações pré-maritais ou extraconjugais. As mulheres geralmente mantinham casos extraconjugais em 33,7% dessas sociedades e os casos extraconjugais das mulheres eram abertamente permitidos ou muito comuns em outras 19,8% (Whyte, 1978: 220). As mulheres produziam tanto ou mais do que os homens na maioria das culturas não industriais (218), e os homens procuravam mulheres competentes e talentosas, de cujos trabalhos estes, em grande parte, dependiam, um fato observado casualmente, o qual, por vezes, é tratado mais sistematicamente (por exemplo, em Landes, 1938: 18-19).

Dados como esses são aparentemente irrelevantes para os sociobiólogos que tentam explicar a seu bel prazer todas as contradições pertinentes às suas suposições. Barash salienta que "a adoção de uma criança não aparentada parece curiosamente não-adaptativa e serve como exemplo potencial da tendência humana de praticar o verdadeiro altruísmo, contrariando as previsões da teoria evolucionista". Todavia, argumenta ele, a adoção constitui-se provavelmente um resquício do passado, quando a humanidade vivia em pequenos grupos e os órfãos provavelmente estavam relacionados aos adotantes. "Procedendo para aumentar sua própria aptidão inclusiva", "o comportamento dos adotantes, então, teria sido favorecido pela seleção de parentes" (1977: 312-313).

Dados como os exibidos acima também podem ser reinterpretados na forma de "superposições culturais" para o que é

concebido como impulsos ocultos. Por exemplo, o prazer do esquimó em trocar de parceiros sexuais pode parecer contrário às exigências inerentes à aptidão masculina. Nesse caso, Barash alega que "a inclemência do ambiente natural torna a cooperação uma prática de valor maior do que a confiança absoluta na relação genética" (296).

Nesse exemplo, o próprio Barash compromete a inteira estrutura de seu pensamento. Todas as evidências indicam que 99 por cento da história humana foi dispendida em grupos, os quais, como os esquimós, estariam em desacordo com as "previsões" derivadas de nossa sociedade, uma vez que, entre eles, a generosidade e o compartilhamento constituíam-se preocupações primordiais (Sahlins, 1972: 263-270). O amplo alcance da evolução social humana acarretou, de um modo geral, um declínio da cooperação e um crescimento da competitividade (Childe, 1939; Fried, 1967). Além disso, esse crescimento da competitividade foi acompanhado pela emergência dos próprios papéis de gênero que existem em nossa sociedade, os quais, contudo, de acordo com Barash, estariam, em grande parte, fundados na biologia. Esses papéis envolvem a separação entre um mundo superior de "trabalho", caracterizado como masculino, e uma esfera doméstica subordinada, definida como feminina, e, concomitantemente, o controle masculino sobre a sexualidade feminina – ou o direito de exercer esse controle (Capítulo 7 deste volume; Reiter, 1975; Schlegel, 1977).

Barash contorna o reconhecimento de tais tendências evolutivas, fazendo uma menção incorreta. Ele assevera que "qualquer que seja a influência da biologia sobre o nosso comportamento, essa impressão foi estabelecida durante os 99 por cento anteriores de nossa existência como espécie" (1977a: 311). No entanto, ele caracteriza os padrões fundamentais da ecologia humana, segundo os quais "99 por cento de nós ganhamos a vida, ao longo de 99 por cento da nossa história evolutiva", na forma de "pastoralismo, nomadismo, caça-coleta [e] agricultura" (226). Barash referencia-se em Lee e DeVore, porém, o que estes dois antropólogos afirmam é que "o Homem Cultural está na Terra há cerca de 2.000.000 de anos; por mais de 99% desse período ele viveu como caçador-coletor" (Lee e DeVore, 1968: 3). A deturpação desse ponto por parte de Barash é crucial, uma vez que a institucionalização de um papel doméstico subordinado para as mulheres e a formalização do controle masculino sobre a sexualidade feminina acompanharam o desenvolvimento de

economias pastorais e agrícolas mais avançadas. Esses desenvolvimentos só tiveram início há cerca de 10.000 anos.

## *O Comportamento Social em Sociedades Igualitárias*

Os povos contemporâneos categorizados como caçadores-coletores – ou coletores-caçadores (Teleki, 1975) – não mais vivem em economias forrageiras e para muitos deles isso não ocorre há muito tempo. Sua subsistência varia de acordo com suas histórias específicas e com os recursos naturais que conseguiram conservar de suas terras. Eles podem viver em parte da comercialização de produtos florestais, de provisões governamentais e missionárias, do trabalho sazonal mal remunerado, ou, algumas vezes, ainda hoje, do trabalho forçado ou da escravidão virtual. Portanto, suas vidas estão longe de ser livres e autônomas como eram no passado.

Além disso, é inconsistente nosso conhecimento acerca do comportamento social de caçadores-coletores no período anterior à colonização europeia. Raramente interessava aos colonos, comerciantes e autoridades coloniais entender e registrar as vidas culturais dos povos de cujo trabalho estavam se apropriando e de cujas terras estavam se apoderando. Houve algumas exceções dignas de nota, especialmente entre os missionários que aprenderam as línguas e estudaram as culturas dos povos aborígines como parte do esforço para convertê-los ao cristianismo.

Entre os montagnais-naskapi do Labrador, o ideal do século XVII era a residência matrilocal após o casamento. Na prática, contudo, ao que parece, havia flexibilidade suficiente para permitir proporções viáveis de homens e mulheres, idosos e jovens nos grupos de até vinte pessoas que viviam juntas em uma tenda (Capítulo 5 deste volume). No entanto, a preferência matrilocal por parte dos montagnais era tão contundente que os missionários jesuítas relataram que seria necessário converter e educar tanto as meninas quanto os meninos. Caso contrário, um jovem estaria perdido para a missão do casamento; de acordo com o costume, ele seguiria sua esposa para a floresta (Thwaites, 1906: 5: 145).

Os montagnais planejavam suas famílias, assumindo como norma possuir três ou talvez quatro filhos, o que contrastava com os sete ou oito das famílias francesas. Como os esquimós, aqueles

com mais filhos cediam alguns para adoção por casais sem filhos. Como parte do programa da missão, as famílias francesas solicitavam que os filhos de montagnais fossem adotados por elas e criados como cristãos. No entanto, os montagnais queixavam-se de que sua generosidade não era recíproca: em toda parte se viam crianças montagnais entre os franceses, mas não havia crianças francesas entre os montagnais (Thwaites, 1906: 9: 233).

As relações igualitárias entre os sexos dentre os montagnais da Península do Labrador baseavam-se na compatibilidade entre o bem-estar do grupo e a satisfação de cada indivíduo no interior desse grupo (Capítulo 7 do presente volume). Em contraste com as sociedades competitivamente organizadas, nas sociedades de bando, como os montagnais, quanto mais capaz fosse um indivíduo qualquer, melhor seria para os outros indivíduos. Desde que as necessidades fossem apropriadamente compartilhadas, uma pessoa mais capaz não deixava desempregada uma menos capaz, mas aumentava a quantidade de alimentos disponíveis no acampamento.

Todos os adultos participavam diretamente da aquisição e da distribuição dos bens necessários ao grupo; todos eram produtores primários. Em regiões quentes – o clima em que a humanidade evoluiu –, as mulheres, na condição de forrageiras, forneciam a maior proporção de alimentos (Lee e DeVore, 1968: 43). Ao contrário do estereótipo de Barash, que relega a mulher à creche, as mulheres aparentemente permaneciam longe do acampamento por tanto tempo quanto os homens (Draper, 1975: 85-86; Sahlins, 1972: 15-24). Em regiões de clima frio, onde a estação de coleta é curta, as mulheres pescavam, capturavam pequenos animais e caçavam quando precisavam ou desejavam, mas sua contribuição mais importante para a sobrevivência do grupo era o trabalho com o couro para confeccionar roupas. No clima quente, como no clima frio, as mulheres participavam de caçadas coletivas, as quais, muitas vezes, forneciam uma considerável quantidade de carne.

A caçada coletiva dos mbuti do Zaire, conforme descrita por Putnam (Turnbull, 1965, p. 203), oferece uma contradição instrutiva quanto à noção de que as crianças mantêm as mulheres "encurraladas" em casa. Virtualmente, todos, salvo os idosos, seguiam para a floresta, e os homens montavam uma fileira de redes de caça num grande semicírculo. As mulheres deixavam as crianças com os homens e, com seus bebês nas costas, penetravam mais fundo na floresta e também formavam um semicírculo. Elas

então gritavam e batiam no mato com paus, o que levava os animais a disparar em direção às redes para serem alanceados pelos homens. As mulheres ainda capturavam qualquer animal mais lento que cruzasse seu caminho, jogando-o numa cesta também pendurada às suas costas (Conferir o capítulo *O Status das Mulheres numa Sociedade Igualitária*, neste volume).

No final do século XVIII, Samuel Hearne experimentou, ele mesmo, a imprecisão dos estereótipos europeus sobre os papéis das mulheres. Hearne estava recrutando o serviço de alguns índios chipewyan para guiá-lo do Forte Churchill, na Baía de Hudson, pelo norte do Canadá, até o Rio Coppermine. Sua primeira tentativa fracassou, sobretudo porque o gerente da Baía de Hudson decidiu que o grupo de chipewyan que acompanharia Hearne na viagem não deveria incluir mulheres e crianças. Sem a assistência das mulheres na trilha, os homens retornaram. No subártico, mulheres e homens constituíam equipes complementares de trabalho. Entre os chipewyan que tinham desistido da caça comunitária da rena, assumindo o papel de "transportadores", como observou Hearne, as mulheres eram essenciais tanto no trabalho com a pele quanto como carregadoras que suportavam até 150 libras de peles (Hearne, 1911).

Muitas sociedades horticultoras também foram caracterizadas por relações igualitárias entre os sexos à época da expansão e da conquista colonial europeia, como atestam os materiais etno-históricos sobre as culturas nativas da América do Norte colonial. A matrilocalidade era comum como um ideal e um padrão real de residência pós-marital e ainda persiste entre os hopis e os zuni do sudoeste dos Estados Unidos. As mulheres eram as agricultoras entre a maior parte dos povos nativos norte-americanos e, também nestes casos, elas estavam longe do confinamento dentro de casa. Powell (1880) descreveu como as mulheres entre os hurões wyandot enviavam seus maridos e filhos para a floresta em busca de carne e depois trabalhavam em grupos, passando do campo de uma pessoa ao campo de outra pessoa. Quando o trabalho terminava, todos festejavam. Mary Jemison, capturada quando jovem pelos iroqueses, descreveu arranjos semelhantes. As mulheres designavam um dos seus anciãos para organizar grupos de trabalho, e elas avançavam juntas de um campo a outro, realizando o trabalho a ser feito, desfrutando da companhia umas das outras e, ao mesmo tempo, minimizando a competitividade (Seaver, 1977: 70).

Com relação ao controle sobre a sexualidade das mulheres, os estudos acerca do comportamento sexual do final do século XIX e início do século XX exibem, de um modo geral, um descarado etnocentrismo e exageros ocasionais. Ainda assim, esses estudos ofereceram exemplos acerca da liberdade sexual desfrutada pelas mulheres, exemplos esses que, com frequência, não mais foram obtidos, ou admitidos, quando, mais tarde, um trabalho de campo sistemático foi realizado por antropólogos profissionais. Mesmo em meados do século XIX, todavia, essas práticas já haviam mudado. Por exemplo, os dormitórios onde as moças iroquesas do século XVII recebiam livremente seus amantes (Richards, 1957: 42-43) não foram registrados ou lembrados quando Lewis Henry Morgan escreveu que mulheres iroquesas podiam ser espancadas por adultério (Morgan, 1954:1:322). Àquela altura, a casa longa centrada na mulher, da qual um marido desagradável poderia ser mandado embora por sua esposa, dera lugar a habitações unifamiliares dirigidas formalmente por homens assalariados.

Westermarck (1922: 3: 223-226) e Hartland (1910: 2: 101-248) oferecem, ambos, inúmeros exemplos tanto de ligações extraconjugais padronizadas quanto de atos de liberdade sexual informal em uma variedade de culturas, igualitárias ou não. Hartland (243-244) comenta que, nas culturas por ele revisadas, a paternidade social era mais importante para o homem do que a paternidade biológica. Um marido "não se detém a inquirir curiosamente sobre a origem de uma criança que elevará seu status e aumentará sua influência na sociedade". Casos de relações extraconjugais praticadas por mulheres como uma formalidade social e ritual ou por razão de preferências informais eram "comuns o bastante e amplamente difundidas", para Hartland duvidar de que "o padrão masculino relativo ao ciúme pode ser tão fundamental e primitivo como, por vezes, tem sido afirmado".

Para aqueles que se esquivam das produções anteriores ao período moderno marcado pelo trabalho de campo de autoria de antropólogos formalmente treinados, julgando tais trabalhos como indignos de consideração séria, Ford e Beach (1951: 113-116) chegam a conclusões paralelas. Eles descobriram que, em uma amostra de 139 sociedades, 39% "aprovam algum tipo de ligação extracontratual" para mulheres e homens. Essa porcentagem é um pouco mais elevada do que aquela citada acima, encontrada por Whyte (1978), já que sua amostra inclui uma proporção maior de culturas igualitárias e exclui as sociedades organizadas pelo Estado na Europa e no Oriente. Ford e Beach contestam os relatos de que

os maridos americanos demonstram um maior interesse em relações extraconjugais do que as esposas americanas:

> A interpretação dessa variação aparente… deve ser feita com cautela. À luz das evidências transculturais que apresentamos, parece possível, pelo menos, que a diferença reflita principalmente os efeitos de uma vida inteira de treinamento sob uma dupla moral implícita. Os dados não atestam que as fêmeas humanas são necessariamente menos inclinadas para a promiscuidade do que os machos… Nas sociedades que não adotam uma dupla moral em questões sexuais e nas quais se permite uma variedade de ligações sexuais, as mulheres valem-se avidamente de suas oportunidades tal como fazem os homens (1951: 117-118).

Hoje, dado o teor de mudanças ocorridas no último quarto de século, Ford e Beach poderiam formular seus argumentos em termos menos qualificados.

## *A Dominação Masculina e a Dupla Moral*

Em suma, então, a evidência etnográfica contradiz o argumento simplista de Barash acerca de papéis de gênero universais biologicamente fundados. O que podemos dizer sobre o surgimento da dominação masculina e a duplicidade de critérios? Mais investigações precisam ser desenvolvidas tanto nas regiões onde esses fenômenos resultam da colonização europeia (Etienne e Leacock, eds. 1980) quanto naquelas em que eles representam desenvolvimentos evolutivos independentes (Leacock, 1978).

Os contornos do declínio do status das mulheres foram traçados em relação aos astecas do México (Nash, 1978) e aos antigos povos da Mesopotâmia (Rohrlich-Leavitt, 1977). Nash escreve:

> A história dos astecas fornece um exemplo da transformação de uma sociedade baseada no parentesco com um mínimo de diferenciação de status em um império estruturado em classes. Ao traçar as mudanças no estado aborígine do Novo Mundo, podemos apontar as inter-relações entre a especialização masculina na guerra, a conquista predatória, uma burocracia estatal baseada na nobreza patrilinear com o apoio de uma ideologia de dominação masculina e o acesso diferenciado aos seus benefícios entre homens e mulheres (350).

Desenvolvimentos paralelos podem ser traçados na Mesopotâmia, como o desenvolvimento do comércio e da especialização do trabalho que levou a sociedades urbanas politicamente organizadas e à guerra sistemática para o acesso a rotas comerciais e a recursos importantes (Rohrlich-Leavitt, 1977).

Uma placa datada do século XXI a. C. documenta a imposição de um padrão duplo para a conduta sexual: "As mulheres do passado costumavam tomar dois maridos, (mas) as mulheres de hoje (caso tentassem isso) seriam agredidas com pedras (sobre as quais estaria inscrito seu intento diabólico)" (Kramer, 1963: 322).

A Nova Guiné, por sua vez, oferece um exemplo contemporâneo no qual pode ser observado um processo em que os homens tentam controlar as mulheres para fomentar interesses socioeconômicos. As relações entre homens e mulheres têm despertado considerável interesse nas Terras Altas da Nova Guiné, onde é comum observar-se entre os sexos a hostilidade explícita e muitas vezes elaboradamente ritualizada (Brown e Buchbinder, 1976). Os homens usam uma grande dose de exibicionismo e alguns fazem ameaças severas no intuito de afirmar sua necessidade e o que eles consideram ser seu direito de dominar as mulheres. De acordo com a cultura e a situação específica, as mulheres, de modo variado, aceitam, desafiam ou ridicularizam a postura masculina, e a violência pode chegar a ponto de provocar mortes em ambos os lados.

As Terras Altas da Nova Guiné constituem uma área onde se entrelaçam um considerável investimento em força de trabalho para terras agrícolas desejáveis, a especialização e o comércio, além de um padrão sofisticado de guerra atrelado ao acesso a boas terras e redes comerciais (Langness e Weschler, 1971). Os porcos são de primordial importância em todas as formas sociais de distribuição de presentes, especialmente no campo das alianças políticas e das negociações quanto ao acesso (muitas vezes através do casamento) a boas terras e redes comerciais. Portanto, como Strathern (1972) deixou claro, o controle do trabalho das mulheres é extremamente importante para os homens. Os homens competem ferozmente entre si pelas mulheres, bem como pelo serviço de homens às vezes sem terra, ou, pelo menos, de baixo status socioeconômico, conhecidos como inferiores ou homens "lixo". Entretanto, eles se unem para afirmar seu domínio sobre as mulheres através de rituais e outros meios. Argumentei anteriormente (Capítulo 7 deste volume) que a ritualização da hostilidade sexual nas Terras Altas da Nova Guiné representa a encenação no nível ideológico de uma realidade em que os homens estão competindo com as mulheres pelo controle do que as mulheres produzem. Significativamente, em áreas onde as mulheres da Nova Guiné ainda controlam sua própria produção, as relações entre homens e mulheres são geralmente amigáveis e mais igualitárias (Goldhamer, 1953).

Curiosamente, os homens, em geral, não são *machos* quando se trata de sexo. Eles são ensinados a ter medo das mulheres e a evitar um envolvimento sexual muito intenso. Tampouco estão seguros de sua superioridade; em vez disso, em um típico grupo das Terras Altas do leste,

> É reconhecido… que os homens são fisiologicamente inferiores às mulheres e, caracteristicamente, recorrem a meios artificiais rebuscados para corrigir essa contradição e demonstrar seu oposto (Reed, 1954: 26-27).

Vista em seu contexto cultural, então, a "batalha dos sexos" da Nova Guiné é tudo, menos a representação de uma propensão biológica para uma dupla moral quanto à conduta sexual.

O último exemplo que vou oferecer aqui é pertinente à África Ocidental, onde o surgimento da dominação masculina associada a uma dupla moral pode ser estudado em detalhes. A conquista urbanizada de estados e a estratificação socioeconômica são fenômenos antigos em grande parte da África Ocidental. Essa influência muçulmana a mais, advinda do norte, acarretou efeitos adversos sobre a posição das mulheres antes da conquista colonial por parte da Europa. Não obstante, na maioria das culturas subsaarianas da África Ocidental, as mulheres mantiveram papéis econômicos, sociais e políticos importantes e publicamente reconhecidos, não tendo sido relegadas a uma esfera doméstica "privada" (Mullings, 1976; Sudarkasa, 1976).

As crianças eram muito desejadas no sentido de aumentar o número dos membros de uma linhagem. Nas sociedades da África Ocidental, onde a descendência era patrilinear, a paternidade social, e não biológica, era a questão de maior relevância, como demonstrado por muitos dos exemplos de Westermarck e Hartland citados acima. O preço da noiva era – e muitas vezes ainda é assim – um pagamento por parte dos parentes de um homem pelo direito aos filhos da esposa. Quando, numa sociedade patrilinear, uma mulher de fortuna e ambição desejava adicionar filhos à sua própria linhagem, ela tinha amiúde a opção de tornar-se um "marido feminino". Essa instituição permitia que ela estabelecesse sua própria família e se casasse com outras mulheres, cujos filhos, tidos com seus amantes, pertenciam a sua linhagem (Liebowitz, 1978: 139-142).

Okonjo escreve que, tradicionalmente, várias sociedades da África Ocidental adotavam

> Sistemas políticos nos quais os principais grupos de interesse são definidos e representados por sexo… no interior desses grupos cada

> sexo administra seus próprios negócios, e os interesses das mulheres são representados em todos os níveis (1976: 45).

Na condição de comerciantes, as mulheres mantinham suas organizações para governar procedimentos de mercado, julgar disputas e proteger seus interesses.

As organizações de mulheres mais plenamente documentadas são aquelas estabelecidas entre os igbos da Nigéria, onde, em 1929, as mulheres organizaram um poderoso protesto contra as políticas coloniais que estavam minando seu status. Na "Guerra das Mulheres", os chamados *Aba Riots*, milhares de mulheres se manifestaram fora dos centros da Administração Nativa, ridicularizaram os Chefes de Segurança nomeados pelos ingleses e queimaram Tribunais Nativos. Os britânicos atiraram nelas; entre 50 e 60 mulheres foram mortas e muitas ficaram feridas. As mulheres, é claro, estavam protestando contra a perda de seus papéis públicos tradicionais. De relevância para a presente discussão, todavia, é o fato de que, em alguns desses protestos, a liberdade sexual pessoal foi levantada juntamente com questões políticas e econômicas. Ao reivindicar um retorno aos "costumes dos tempos de outrora", as mulheres de uma região

> Proclamaram que daquele dia em diante o cultivo da mandioca deveria ser circunscrito às mulheres; que as disputas deveriam ser julgadas pelos conselhos da aldeia e não pelos tribunais nativos; que os preços da noiva não deveriam exceder uma determinada quantia a ser paga em moeda local; e que as mulheres casadas poderiam manter relações sexuais com outros homens e não apenas com seus maridos (Meek, 1937: 202).

## *Sociobiologia e Considerações Sociais*

No início desta discussão, eu assinalei que meu estudo sobre a socialização infantil no ensino fundamental me tornara particularmente sensível às mensagens que são transmitidas aos alunos em nome da verdade científica (Leacock, 1969; 1977). Por exemplo, no filme realizado para as escolas de ensino médio, *Sociobiology: Doing What Comes Naturally* (Document Associates, 1976), Robert Trivers e Irven DeVore são apresentados como cientistas que ignoram dados como aqueles que acabei de discutir e, em vez disso, advogam que a agressão masculina competitiva e a obediência feminina – papéis sexuais idealizados por nossa sociedade – são biologicamente fundados. No filme, a alternância de cenas "paralelas" mostrando babuínos e humanos e a narração

que acompanha tais cenas retratam a agressão e a dominação masculina como os principais componentes biológicos do comportamento dos humanos e dos babuínos. Não há virtualmente referência alguma a traços humanos essenciais como a comunicatividade, a cooperatividade, a sociabilidade e a incansável curiosidade.

Hoje, dados animadores vêm sendo coletados sobre a complexidade, a variabilidade e a adaptabilidade da vida animal que são possíveis graças ao intricado e poderoso processo de seleção natural e aos reflexos da cultura e da consciência humanas que podem ser observadas nas sociedades dos primatas. É lamentável que esses dados estejam submersos por trás da ênfase na competição e na agressão.

Os cientistas possuem a responsabilidade de levar a sério as mensagens ideológicas transmitidas pelo tipo de tratamento conferido ao tema como aquele representado por esse filme. Com relação à investigação sociobiológica das "bases biológicas de todo comportamento social" (Wilson, 1975, p. 4), os efeitos danosos do "darwinismo social" do século XIX são suficientemente conhecidos pelos pesquisadores para que ignorem as exigências de rigor científico e abdiquem da responsabilidade de expressar suas especulações com a devida precisão.

Fraseologias teleológicas que empregam termos como "preocupa-se com", "tem interesse em" ou "quer" para descrever o comportamento de um animal devem ser consideradas "um atalho conveniente" e não devem pressupor uma volição consciente (Barash, 1977a: 51-52). De todo modo, tal terminologia engana o leitor leigo e está aberta ao uso indevido pela mídia. Essa terminologia pode ser facilmente empregada para atropelar a complexidade e as grandes diferenças de comportamento associadas ao acasalamento e reduzi-las a um modelo único e restrito de agressão competitiva masculina, à medida que um animal "busca" melhorar sua aptidão inclusiva.

Termos como casamento, divórcio e estupro usados na descrição do comportamento de animais não humanos também imputam a eles uma espécie de volição humana. Pior, toma o comportamento de diferentes níveis filogenéticos, o qual é meramente análogo e derivado de causas variadas, como homólogo e derivado das mesmas causas. Conforme documentam dados etnográficos, a irresponsabilidade é agravada pela ignorância a respeito da considerável variabilidade comportamental que esses

termos cobrem, em se tratando apenas da espécie humana, e ainda pela redução do comportamento humano complexo e variável a "tendências" baseadas na biologia.

Barash (1977, p. 116) pode argumentar que estaria sendo meramente humorístico quando escreve que, no caso dos melros vermelhos, "as delicadezas da domesticidade ocupam o segundo lugar em relação às realidades egoístas da evolução" ou quando aposta que "as mulheres preferem pertencer a um harém a confinar-se a uma monogamia acolhedora, desde que o mestre do harém ofereça benefícios suficientes para compensar a sua perda de atenção exclusiva". Aparentemente, contudo, ele está sendo bastante sério. Como "a aptidão – a chave da sociobiologia – depende tanto do sucesso reprodutivo", escreve Barash, "podemos esperar que os comportamentos reprodutivos sejam especialmente sensíveis à seleção natural". Assim sendo,

> O namoro serve à importante função de permitir que um indivíduo avalie as características de um parceiro potencial e rejeite as menos adequadas… Entre as gaivotas, pares acasalados que não têm crias por um ano são significativamente mais propensos a procurar novos companheiros no ano seguinte do que os pares que alcançaram sucesso reprodutivo. (Isso não equivale ao divórcio?) Os beija-flores machos consentem que as fêmeas se alimentem em seus territórios somente quando elas permitem a cópula com eles. (Um equivalente à prostituição?) Um pássaro azul da montanha que descobre um macho estranho perto de sua companheira atacará agressivamente o desconhecido e também sua própria fêmea, desde que isso transcorra ao mesmo tempo que a cópula ocorre normalmente na natureza (Resposta masculina ao adultério?) (1977b: 119).

A maneira como esse tipo de terminologia pode estimular o raciocínio circular ao invés de experimentação rigorosa é ilustrada pela pesquisa de Barash (1977a: 63-66) sobre o pássaro azul da montanha. Barash refere-se ao seu trabalho como prova conclusiva de que os passarinhos machos respondem a potenciais "adúlteros" de uma forma estritamente compatível com uma motivação para a aptidão inclusiva. No entanto, Gould (1980: 260-261) ressalta que, em seu experimento, Barash deixou de fazer uso de um grupo de controle de pássaros.

Frases metafóricas que focalizam indivíduos à parte de seu contexto social obscurecem tanto a complexidade das interações entre comportamentos individuais, formas de organização de grupos e cenários ecológicos quanto à variabilidade resultante de comportamentos no interior de uma espécie. Van den Berghe (1977: 426) enfatiza a visão de que os indivíduos são

"conglomerados mortais de bilhões de células que evoluíram como invólucros carnais para a transmissão de genes potencialmente imortais". É paradoxal que uma afirmação teórica sobre sociobiologia deva revelar uma ênfase tão forte na adaptação ao nível do gene individual no mesmo momento em que os geneticistas estão engajados em um debate extenuante sobre quão realmente importante é a adaptação no processo de mudança evolutiva (Kimura, 1971). Os genes, é claro, não são imortais e nunca serão. Eles fazem cópias de si mesmos, mas estas mudam em resposta a relações com o ambiente de um organismo, as quais são pouco compreendidas.

Apesar da aura de imutabilidade genética conferida por declarações como a de Van den Berghe, os próprios sociobiólogos estão acrescentando novos dados a estudos acerca da variabilidade comportamental no interior de uma espécie. Barash (1974: 419) observa que a marmota se organiza de maneira diferente em ambientes distintos. Em uma síntese de pesquisas sobre padrões de acasalamento entre aves, Emlen e Oring (1977: 222) relatam "considerável inconsistência em sistemas de acasalamento" entre populações da mesma espécie que vivem em ambientes ecológicos variados. Em um estudo recente a respeito de grilos, Cade (1978) descreve a variabilidade no comportamento dos machos associada ao acasalamento em relação a outros machos. Os grilos machos podem cantar para atrair as fêmeas ou podem esperar calmamente perto de outro macho que chilreia para interceptar uma fêmea. Cada um desses autores cita dados paralelos sobre outras espécies. Talvez o exemplo mais dramático de influências sociais no seio de uma espécie seja aquele descoberto há mais de meio século: o enxame de gafanhotos é da mesma espécie que o gafanhoto solitário, mas este gafanhoto individual muda seu comportamento e, após um tempo, muda sua forma, quando amontoado com os outros (Hemming, 1978: 12).

Dados como esses levantam profundas questões sobre a evolução. É verdadeiramente lamentável que, na imagem pública da sociobiologia, tais questões se percam por trás de simplificações demasiadas sobre a competição, a agressão e um impulso obsessivo pela aptidão pessoal inclusiva por parte do indivíduo (geralmente do sexo masculino). Em meu ponto de vista, a culpa por esse estado de coisas não cabe tão somente à mídia.

Finalmente, mas de importância capital, deve ser salientado que as histórias de povos particulares são às vezes ignoradas em

estudos sociobiologicamente orientados de grupos humanos. Os yanomami da Venezuela figuram como importantes objetos de pesquisa sociobiológica sobre biologia e comportamento social (Cf. Chagnon, neste volume). Essa pesquisa foi apresentada em um filme amplamente utilizado como significativo para a compreensão do "homem primitivo". Os yanomami foram rotulados como "o povo feroz" (Chagnon, 1968). Registros sobre as relações entre homens e mulheres yanomami enfatizam a brutalidade dirigida às mulheres (Harris, 1975: 399).

No entanto, devemos nos lembrar de que os yanomami encontram-se nas fronteiras da bacia amazônica, uma área na qual a população estimada de 1.500.000 no século XVI foi reduzida, por razão de doenças, guerras e incursões à caca de escravos, para apenas 75.000. De fato, o geógrafo William Smole (1976: 15) sugere que provavelmente os yanomami ganharam sua reputação de ferocidade no século XVIII quando lutaram contra uma expedição espanhola que supostamente perseguia escravos fugitivos. O próprio Smole estudou um grupo que vivia em uma área mais isolada do que aquela investigada por Chagnon e mais protegida de incursões estrangeiras. Ele descobriu que a convivência entre as aldeias é mais pacífica e as relações entre homens e mulheres são mais igualitárias (31-32, 70, 75).

Ignorar esses fatos históricos e culturais em trabalhos acadêmicos e filmes significa que tanto os alunos quanto o público em geral são bombardeados por uma mensagem extremamente negativa sobre pessoas cuja vida e cuja cultura enfrentam hoje um sério perigo. Recentemente, depósitos valiosos de urânio foram descobertos em terras de yanomami e conflitos severos já ocorreram em torno do uso desse recurso.

O cuidado em relatar rigorosamente uma situação por inteiro não pode salvaguardar um cientista de reportagens irresponsáveis que venham a ser realizadas por outros e pela mídia. Mas pode ajudar.

*Resumo*

Este artigo levanta três tipos de questões: teóricas, empíricas e sociológicas. Quanto à teoria, defendo que a síntese antropológica, por meio da qual a humanidade é estudada em sua totalidade biológica e social, representa uma expressão mais completa do

darwinismo do que a síntese sociobiológica, que busca usar parâmetros iguais e teorias quantitativas para analisar o comportamento social em todas as linhas filogenéticas. Consoante todas as implicações da teoria da evolução, a seleção não apenas produz novas formas, mas também novas relações, e fez isso muitas vezes antes do surgimento da humanidade. Esses novos relacionamentos exigem parâmetros diferentes para sua análise.

Wilson considera possível definir categorias de análise que superam distinções bem reconhecidas entre diferentes filos. Eu argumento que as propriedades metafóricas da linguagem, as quais podem reduzir as analogias às homologias, fazem com que isso pareça possível. Baseado no trabalho sobre ambos, insetos e mamíferos, Schneirla enfatizou as armadilhas do pensamento analógico. O autor ressalta que tanto os mecanismos quanto as consequências do comportamento referido por um termo como comunicação eram tão diferentes entre insetos e mamíferos que fazer uso do mesmo termo para ambos seria enganoso. Wilson, decerto, está ciente de tais problemas e destaca a necessidade de precisão terminológica. Todavia, após descrever a variabilidade de comportamentos cobertos por um termo como agressão, ele passa a usar esse termo como se estivesse discutindo uma única entidade. Com relação à base biológica do comportamento humano, ele recai, ao fim e ao cabo, na certeza de que os humanos herdam a capacidade de aprender comportamentos – uma percepção assumida no interior da síntese antropológica.

No que diz respeito aos dados empíricos, eu argumento que Barash ignora, deturpa ou tenta negar dados sobre a complementaridade entre homens e mulheres e sobre a liberdade sexual praticada em muitas sociedades. É o que ele faz quando alega que o impulso para a aptidão inclusiva, somado ao investimento distinto de homens e mulheres com relação aos filhos, estabelece uma base biológica para a dupla moral que envolve o comportamento sexual humano. Ofereço vários exemplos quanto aos tipos de evidência ignorados por Barash, dentre estes, uma descrição acerca da liberdade sexual das mulheres entre os montagnais do século XVII da Península de Labrador, no Canadá, uma liberdade que os missionários procuravam alterar; dados anedóticos e quantitativos sobre a ausência de uma dupla moral, além de outras características dessa cultura que contradizem a hipótese de Barash; e, por fim, breves referências às bases socioeconômicas para o surgimento da dominação masculina e da dupla moral na antiga Mesopotâmia,

entre os astecas pré-coloniais do México, os igbos pós-coloniais da Nigéria e das Terras Altas da Nova Guiné.

Quanto às considerações sociológicas, a imagem midiática da pesquisa sociobiológica sintetizada no filme *Sociobiology: Doing What Comes Naturally* transmite a um vasto público a noção falaciosa de que agressão masculina e competição sobre as mulheres seriam as principais forças motrizes subjacentes ao comportamento social humano. Diante desse problema e da história do darwinismo social, os sociobiólogos fariam bem em evitar formulações teleológicas e analógicas na descrição do comportamento animal, que juntamente com o uso de termos como estupro, divórcio e adultério, em se tratando dos animais, são cientificamente enganosos e propícios à redução das causas de comportamentos humanos complexos a fórmulas simplistas atinentes à determinação genética. Por último, quando populações humanas são estudadas e os estudos, publicados, é fundamental que as pessoas sejam consideradas à luz de suas histórias completas e de suas experiências culturais.

## *Parte IV Conclusão: Política e a Ideologia da Dominação Masculina*

# 16. Ramificações Políticas dos Argumentos de Engels sobre a Subjugação das Mulheres

Engels escreve que "o caráter peculiar da supremacia do marido sobre a esposa na família moderna… só será visto à clara luz do dia quando ambos legalmente possuírem completa igualdade de direitos", embora, por si só, a equidade legal não ofereça solução. Assim como a igualdade legal entre o capitalista e o proletariado torna visível "o caráter específico da opressão econômica que pesa sobre o proletariado", assim também a igualdade jurídica revelará a mudança fundamental que se fará necessária para a libertação das mulheres. Engels dá sequência a seu pensamento, afirmando: "Então ficará evidente que a primeira condição para a libertação da esposa é a reincorporação de todo o sexo feminino de volta à indústria social e que isso, por sua vez, requer a supressão da característica da família monogâmica como a unidade da sociedade" (137-138).

Tal mudança depende da abolição da propriedade privada. "Com a transferência dos meios de produção para a propriedade social, a família individual deixa de ser a unidade econômica da sociedade. O trabalho doméstico é transformado em uma indústria social. O cuidado e a educação das crianças tornam-se um assunto público; a sociedade cuida igualmente de todas as crianças" (139). Somente quando isso for alcançado, escreve Engels, crescerá uma nova geração de mulheres que nunca se encontrou "em situação de entregar-se a um homem em virtude de quaisquer outras considerações, além do amor verdadeiro, ou de recusar a entregar-se a um amante por medo das consequências econômicas". Então, homens e mulheres "pouco se importarão com o que alguém julga que deveriam fazer; eles estabelecerão suas próprias práticas e sua correspondente opinião pública sobre a prática de cada indivíduo – e isso será tudo" (145). É importante acrescentar que a destruição

---

Esta é uma seção da *Introdução* à obra *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, de Frederick Engels. Nova York: International, 1972. Está aqui reproduzida mediante autorização.

da família como uma unidade econômica não ocorrerá *automaticamente* com o estabelecimento do socialismo, mas este é um dos objetivos pelo qual se deve lutar como central para a transição ao comunismo.

Recentemente, muito se tem argumentado sobre até que ponto as mulheres podem alcançar algum grau de "libertação" pessoal ao rejeitar a definição de papéis sexuais relativos à família "monogâmica" contemporânea e sobre quão relevante seria tal rejeição para o avanço da consciência e dos fins revolucionários. Também tem ocorrido considerável discussão no que tange às bases da posição inferior das mulheres, as quais abrangeriam desde a visão psicobiológica extrema, segundo a qual essa inferioridade resultaria de um impulso masculino inato para a dominação, que só poderia ser superada através de uma obstinada "batalha dos sexos", até a visão do determinismo econômico mais exacerbado – e geralmente masculino –, o qual postula que, como todas as mudanças básicas dependem, em última análise, da reestruturação revolucionária da sociedade, é tão ilusório quanto diversionário centrar a atenção na melhoria dos problemas específicos das mulheres.

Embora ainda haja uma grande quantidade de argumentos abstratos sobre qual a posição correta acerca da libertação das mulheres, há também um reconhecimento crescente de que é inútil debater até que ponto alguns segmentos do movimento de mulheres podem ou não articular-se a objetivos revolucionários. Há ainda um crescente compromisso quanto ao desenvolvimento de táticas concretas de programa e organização de situações em que as mulheres se encontram para a luta em torno de questões básicas. Pode parecer que a discussão de Engels sobre arranjos familiares que há muito tempo deixaram de existir em suas formas originárias seria hoje um tanto esotérica e de pouca relevância. No entanto, é crucial para as organizações de mulheres que lutam por sua libertação entender que a família monogâmica como uma unidade econômica no coração da sociedade de classes é o fator determinante para sua subjugação. Tal entendimento deixa claro que a gravidez em si não é responsável pelo baixo status das mulheres, como tem sido reivindicado por alguns grupos radicais de mulheres. E, mais importante, indica a maneira pela qual as mulheres da classe trabalhadora, não apenas em sua luta obviamente básica no trabalho, mas também em suas batalhas aparentemente mais conservadoras em favor da família, de escolas, moradia e assistência social, estão, na verdade, colocando desafios

mais básicos do que aqueles postos pelos radicais. Ao exigir que a sociedade assuma a responsabilidade por seus filhos, elas estão atacando a natureza da família como uma unidade econômica, a base de sua própria opressão e um suporte central da exploração de classe. Portanto, enquanto algumas atividades de grupos radicais de mulheres de classe média podem estar associadas às lutas das mulheres da classe trabalhadora, como a luta por abortos legalizados e gratuitos, outras são tão psicologicamente orientadas que acabam por causar confusão e desviar o foco daquilo que é fundamental.

O autodeclarado movimento de mulheres neste país tem sido historicamente centrado na classe média e amplamente orientado para uma luta em torno das mesmas opções assumidas pelos homens de classe média dentro do sistema, enquanto as lutas das mulheres da classe trabalhadora não foram concebidas como lutas legítimas pela libertação das mulheres enquanto tais. Isso tem sido verdadeiro desde o fim da Guerra Civil, quando o movimento de mulheres, o qual esteve estreitamente preocupado com a luta contra a escravidão e pelos direitos das mulheres operárias, perdeu-se em seu curso "feminista". Hoje existe uma consciência mais difundida de que todas as relações opressivas estão interconectadas e inseridas em nosso sistema como um todo e que somente um esforço unificado pode efetuar mudanças fundamentais. No entanto, observa-se um esforço pouco claro e pouco consistente no sentido de se alcançar tal unidade. Por exemplo, os comitês formados por mulheres profissionais para combater a discriminação no trabalho estão, de um modo geral, prontos a admitir francamente que sua batalha é inseparável da luta das mulheres da classe trabalhadora e, especialmente, da classe trabalhadora negra, mas praticamente nada fizeram para encontrar formas de vincular essas duas frentes de luta. De todo modo, é comum ressaltar que, apesar das diferenças básicas entre a opressão das mulheres e a opressão dos negros, há paralelismos marcantes entre ambos os tipos de opressão do ponto de vista tanto econômico quanto sociopsicológico – sem mencionar o fato de que metade da população negra é composta de mulheres. Mais uma vez, contudo, não houve um compromisso sólido quanto à construção de laços organizacionais entre os dois movimentos em torno de questões específicas. A diferenciação teórica entre os sintomas e as causas da opressão das mulheres pode ajudar a esclarecer as questões em torno das quais organizações unificadas devem ser construídas, também ajudando a remover os obstáculos

ao enorme potencial que um movimento de mulheres pode representar no sentido de unificar as classes média e trabalhadora, superando algumas das desastrosas lacunas entre trabalhadores brancos e negros, trabalhadores porto-riquenhos e mexicano-americanos. Entretanto, nesse esforço, é importante atentar para uma certa qualidade suspeita presente em muitas mulheres brancas de classe média (semelhantes às de seus colegas do sexo masculino) que as leva a se sentirem afetadas e eufóricas diante da assertividade da luta pela libertação negra e a negligenciarem sua responsabilidade quanto ao propósito de encontrar formas de construir uma aliança também com mulheres e homens brancos da classe trabalhadora.

A compreensão teórica é extremamente necessária para ajudar a combater as dificuldades que continuarão afetando o movimento das mulheres. A supremacia masculina, a enorme dificuldade que os homens têm em enfrentar seus patéticos sentimentos de superioridade e exibição de um mesquinho poder sobre as mulheres, mesmo quando teoricamente dedicados à mudança revolucionária, continuarão alimentando o que muitas vezes se expressa como uma orientação estritamente contra os homens por parte de "mulheres do movimento"; "e a mídia continuará explorando tudo isso como um artifício que serve, ao mesmo tempo, para vender cigarros e xampu, dissipar energias e distanciar as mulheres tanto umas das outras quanto do que deveriam ser lutas coligadas". Tal como acontece com o movimento *black-power*, a simples possibilidade de um confronto aberto responderá, no caso de algumas pessoas, à necessidade de expressar uma grande raiva contida, e vitórias simbólicas servirão temporariamente para alimentar a ilusão de algum sucesso. A necessidade insuperável é evitar que essa raiva poderosa seja dissipada – e, a partir dela, encontrar maneiras de construir etapas organizacionais significativas.

*Cerca de dez anos após ter escrito a* Introdução *à obra* A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado, *de Frederick Engels, gostaria de acrescentar os seguintes esclarecimentos e ponderações:*

*Ao falar sobre a luta das mulheres da classe trabalhadora no propósito de angariar alguma responsabilidade social para suas famílias, é necessário enfatizar que social aqui é entendido no sentido de sociedade – a comunidade. O problema enfrentado pelas mães que tentam obter assistência social em um sistema capitalista é que esta é distribuída por um estado que, em última*

*instância, representa os interesses dos ricos e poderosos, daí, por exemplo, a estrutura degradante de todo o sistema de assistência social. Mães que lutam por um sistema decente de bem-estar social estão, de fato, lutando contra as instituições capitalistas e pela efetiva responsabilidade social.*

*Com referência a questões psicologicamente orientadas que podem ser "confusas e diversionárias" para o movimento de mulheres, eu enfatizaria o importante papel desempenhado pela mídia a esse respeito. A frase da mídia* women's lib *resume a maneira pela qual as lutas das mulheres foram distorcidas e banalizadas.*

*Com relação às dificuldades de construir alianças organizacionais, o espírito dos tempos certamente mudou desde que o texto acima foi escrito, mas os problemas básicos permanecem os mesmos. É importante reconhecer que, após um período de protesto, "ação afirmativa" e esforços simbólicos, as diferenças de renda entre mulheres e homens e entre negros e brancos aprofundaram-se, embora os negros tenham recentemente conquistado uma vantagem não apenas em relação às mulheres negras, como anteriormente, mas, também, sobre as mulheres brancas*[*].

[*] Dados referentes a esse fenômeno estão disponíveis no Women's Bureau, U.S. Department of Labor, *Minority Women Workers: A Statistical Overview,* 1977, p. 13.

# 17. Mulheres, Desenvolvimento e Fatos e Ficção Antropológicos

O ponto de vista generalizado sustenta que as mulheres têm sido tradicionalmente oprimidas nas sociedades do Terceiro Mundo e que o "desenvolvimento" seria a chave para mudar essa situação. No presente livro, é defendida a visão oposta de que, no passado, o status das mulheres era favorável em muitas (ainda que não na totalidade) das sociedades do Terceiro Mundo e que a estrutura e a ideologia do domínio masculino foram introduzidas como corolários do colonialismo. Além do mais, evidências acumuladas atestam que o desenvolvimento contemporâneo, não obstante possa ter favorecido a obtenção de papéis políticos e profissionais por parte de algumas mulheres emblemáticas, continua a minar o status e a autonomia da vasta maioria, dado que tal desenvolvimento atrela-se a um contexto imperialista (Boserup, 1970; Bossen, 1975; Nash, 1975; Remy, 1975; Rubbo, 1975). Discutir o impacto do desenvolvimento sobre o status da mulher na sociedade significa, portanto, confrontar a realidade de que a opressão das mulheres está inextricavelmente ligada a um sistema mundial de exploração. Analisar a situação da mulher com vistas a modificá-la implica admitir a necessidade e a possibilidade da transformação social mais fundamental.

O real desenvolvimento significaria colocar um fim ao sistema pelo qual as corporações multinacionais continuam a "subdesenvolver" as nações do Terceiro Mundo, consumindo enormes proporções de seus recursos e pagando grosseiramente os seus trabalhadores (os Estados Unidos representam menos de 10% da população mundial e consomem cerca de dois terços dos recursos insubstituíveis do mundo). Falar sobre desenvolvimento

---

Esta é uma versão revisada de uma conferência originalmente apresentada por ocasião da *Conference on Women and Development, Wellesley College, Wellesley* Ma., Junho 2-6, 1976. Foi primeiramente publicado em *Latin American Perspectives* 4, nos. 1 e 2 (Inverno-Primavera, 1977). Sofreu pequenas reduções e está aqui republicado mediante permissão.

também significa encarar a realidade de que grupos nacionais "subdesenvolvidos" existem no coração do mundo industrial "desenvolvido" – minorias negras, *chicanas*, hispânicas e nativas americanas nos Estados Unidos e trabalhadores imigrantes de nações do Terceiro Mundo na Europa. Falar de desenvolvimento significa falar em pôr fim ao atual sistema de acumulação do lucro, com sua sempre presente ameaça de guerra. Significa falar da necessidade desesperada de um mundo pacífico e economicamente seguro no qual as pessoas, e não os lucros, sejam o valor social central.

As mulheres do Terceiro Mundo sofrem múltiplas formas de opressão, como o trabalho doméstico virtualmente escravo, aquele trabalho não remunerado na condição de mães que criam novas gerações de trabalhadores e de esposas ou irmãs que amparam a atual geração desses trabalhadores; no papel de trabalhadoras, muitas vezes engajadas em empregos marginais e mais mal pagos que os dos homens; e como membros de minorias raciais ou de nações semicoloniais, sujeitas a várias deficiências econômicas, legais e sociais. Ao mesmo tempo, psicologicamente e, por vezes, fisicamente, as mulheres suportam o peso da frustração e da raiva por parte de seus homens, os quais, em miserável cumplicidade com um sistema explorador, aproveitam o patético poder a eles atribuído para coagir as mulheres próximas a eles. Talvez a realidade mais amarga resida na família, que é idealizada como retiro e santuário em um mundo difícil. As mulheres lutam arduamente para alcançar esse intento no seio da família, mas o que poderia ser um centro de preparação para a resistência de ambos os sexos traduz-se, muitas vezes, em um confuso campo de batalha pessoal, no qual as mulheres dispõem de poucos recursos, a não ser aquele pelo qual contribuem para recriar as condições de sua própria opressão.

Embora as mulheres suportem o fardo mais pesado da opressão nacional e de classe, elas são frequentemente informadas de que devem subverter sua própria causa no interesse dos objetivos "maiores" de libertação nacional, racial e de classe do domínio da exploração. Opor dessa maneira uma forma de opressão a outra é um ato míope e pernicioso. Em última instância, o problema de transformar a sociedade capitalista mundial é tão vasto, tão gigantesco, que levar tal problema a sério exige o reconhecimento da necessidade de combinar o impulso especial para a libertação de metade da humanidade, das mulheres como *mulheres*, com a força motriz de mulheres e homens na

condição de trabalhadores e de membros de raças e nações oprimidas.

Precisamente porque a opressão das mulheres está incrustada de forma tão profunda em toda a estrutura econômica, política e social da sociedade capitalista, à medida que as mulheres se organizam em torno dos problemas que enfrentam, elas podem unificar diversas lutas em prol da libertação de classe, raça e também nacional. As mulheres do Terceiro Mundo em nações "desenvolvidas" e "em desenvolvimento" têm um papel central a desempenhar. A própria totalidade de sua opressão significa que, quando se movimentam para mudar sua situação, movimentam-se contra toda a estrutura da exploração.

Todavia, as tentativas de esclarecer a fonte da opressão das mulheres e os potenciais de mudança esbarram-se na enxurrada de desinformação e interpretação errônea sobre a psicologia, a história e as relações econômicas que caracterizam a ciência social no Ocidente. Portanto, como antropóloga, desejo destacar brevemente algumas suposições fomentadas pelas ciências sociais, como também por minha própria disciplina, que atuam para impedir a organização das mulheres. Pretendo indicar ainda a natureza dos materiais sobre as mulheres que têm sido comumente ignorados ou negados.

A ciência social ocidental é permeada por formulações etnocêntricas e racistas que colocam a responsabilidade pelos problemas das nações do Terceiro Mundo em seu próprio "tradicionalismo" retrógrado. Esses pontos de vista estão associados a argumentos sexistas que culpam explicitamente as mulheres chefes de família pelos resultados da pobreza e da opressão. O depoimento mais influente nesse sentido foi provavelmente o relatório de Daniel Patrick Moynihan, *The Negro Family: The Case for National Action* (1965)[23]. Moynihan afirmou que a família negra, direta ou indiretamente, "será a principal fonte da maioria dos comportamentos aberrantes, inadequados ou antissociais que ela não criou, mas que agora serve para perpetuar o ciclo de pobreza e privação" que assola a comunidade negra (30). O argumento de Moynihan responsabilizava as mulheres negras pela "patologia" da família negra. Era dito a essas mulheres que sua força enfraquecia os homens negros, que, assim, tornavam-se incapazes de servir de modelo adequado para crianças do sexo masculino.

O Relatório Moynihan foi usado pelo governo Johnson no desenvolvimento de uma política de resposta às encolerizadas demandas das mulheres negras por escolas decentes, bairros decentes e casas decentes para suas famílias. A abordagem incorporada no relatório ajudou a administração a contornar questões críticas relativas à flagrante discriminação no trabalho e à pobreza das escolas, concentrando-se pesadamente em programas como a "reabilitação" educacional de crianças pequenas e a suposta regeneração psicológica da juventude.

Paralelamente ao conceito de "cultura da pobreza" contido no relatório de Moynihan está a polaridade "moderno-tradicional", agora popular nas ciências sociais. Ambos os conceitos reduzem a profundidade e a riqueza de diferentes realidades históricas a termos estreitos e estereotipados. Ainda mais, eles evitam as realidades do poder e desviam a atenção quanto à escassez de escolhas práticas e reais disponíveis para as pessoas cuja pobreza é imposta pela exploração imperialista. Ignorando a estrutura limitada de oportunidades, os conceitos concentram-se na motivação como o único ingrediente necessário para o "sucesso". O argumento de que uma suposta incapacidade de planejar e de lutar pelo sucesso seria a principal explicação para o fracasso profissional não expressa mais do que um racismo polido. Implícita nessas concepções está a imagem das mães não brancas como incapazes de socializar seus filhos para um mundo "moderno".

Visões racistas sobre problemas de desenvolvimento como as que foram acima citadas são compostas por declarações distorcidas sobre os papéis das mulheres em todo o mundo, declarações essas proclamadas através dos tempos e que surpreendem em sua arrogância. A hipótese de uma mulher considerar a possibilidade de colocar-se em pé de igualdade social e econômica com um homem é tratada como totalmente sem precedentes na história humana. Antropólogos, lamento dizer, juntam-se a biólogos, psicólogos e outros cientistas sociais na definição dos papéis das mulheres como, sempre e em toda parte, subordinados aos homens. Perturbar essa relação significaria perturbar a própria ordem natural. O antropólogo britânico E. E. Evans-Pritchard julga ser "difícil acreditar na probabilidade de que as posições relativas dos sexos sofram qualquer alteração considerável ou duradoura em um futuro previsível", já que "é um fato evidente" que "os homens estão sempre em ascendência". Em sua opinião, "estão envolvidos fatores biológicos e psicológicos profundos,

bem como fatores sociológicos, e [os fatos parecem sugerir] que as relações entre os sexos só podem ser modificadas por mudanças sociais, e nunca radicalmente alteradas por tais mudanças" (1965: 54).

E. R. Leach, colega de Evans-Pritchard, está de acordo. Ele escreveu que "a história e a etnografia combinam-se para mostrar que a dominação masculina sempre foi a norma nos assuntos humanos" (1968: 4). Para o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, altamente respeitado, a sociedade humana é e tem sido, desde o início, essencialmente masculina. Em sua visão (1969), a sociedade humana foi inaugurada através da troca de mulheres como mercadorias valorizadas pelos homens por seus serviços sexuais e outros. Nos Estados Unidos, as generalizações afins a essas máximas representam a norma em textos antropológicos e outros escritos. Recentemente, o biólogo de Harvard, Edward O. Wilson (1975), afirmou conceber como geneticamente fundada uma divisão sexual do trabalho de acordo com a qual as mulheres "ficam em casa" e dependem de homens assalariados. Como as mulheres representam um terço da força de trabalho remunerada em tempo integral na própria cultura de Wilson (e mais, se o trabalho em tempo parcial for incluído), "ficar em casa" representa, aparentemente, um eufemismo para o fato de a mulher realizar trabalho não remunerado no lar enquanto ganha menos que o homem em um emprego.

É verdade que a opressão das mulheres é hoje um fenômeno virtualmente mundial e, embora tenha se reduzido de forma considerável, ainda precisa ser erradicada nos países socialistas. Portanto, soam como convincentes os argumentos biopsicológicos sobre a maior "passividade" das mulheres ou a maior agressividade competitiva dos homens. Além disso, projetar as condições do mundo de hoje sobre a totalidade da história humana e considerar a opressão das mulheres como inevitável oferece um importante reforço ideológico àqueles que estão no poder. Argumentos sobre a subordinação universal feminina encobrem a estrutura da opressão das mulheres na sociedade capitalista e os efeitos negativos e persistentes do colonialismo e do imperialismo sobre o status das mulheres. Tais argumentos também agravam os problemas que as mulheres enfrentam quando descobrem que precisam lutar contra os homens no que concerne a muitas questões, ao mesmo tempo que tentam lutar ao lado deles. Esses argumentos ajudam a manter e intensificar um antagonismo entre

mulheres e homens, o que torna ambos os sexos menos eficazes em batalhas políticas pela libertação.

A imagem das mulheres como servidoras naturais dos homens e dos homens como dominadores naturais das mulheres reforça o mito de que as relações familiares tradicionais nas nações do Terceiro Mundo eram baseadas no domínio masculino que caracterizava a Europa, onde a empreendedora família calvinista detinha grande importância para a ascensão do capitalismo. A ideia de autonomia das mulheres é então apresentada como um ideal ocidental, alheio às heranças culturais dos povos do Terceiro Mundo. O fato, no entanto, é que, em grande parte do mundo pré-colonial, as mulheres mantinham um elevado grau de autonomia e relacionavam-se umas com as outras e com os homens por meio de procedimentos públicos e privados, cumprindo suas responsabilidades econômicas e sociais e protegendo seus direitos*. Sociedades femininas e masculinas de vários tipos operavam

* Apesar da imagem popular, continuamente promovida pela mídia, acerca do domínio masculino entre os povos caçadores, e não obstante a destruição, muitas vezes brutal, de seus antigos modos de vida independentes, a autonomia das mulheres persistiu entre esses povos por um tempo longo o bastante para ser repetidamente observada (Cf., por exemplo, Draper, 1975: 78; Leacock, 1972: 78; 1974: 221; 1975: 608-609; McGee, 1898: 269, 274; Opler, 1971: 269; Radcliffe-Brown, 1964: 47-48; Sacks, 1975: 223; Schebesta, 1927: 279; Sinha, 1972: 317). Os povos horticultores norte-americanos compartilhavam, de um modo geral, a organização igualitária descrita em relação aos wyandot e aos cherokees [Cf. Brown (1975), sobre os iroqueses, e Schlegel (1977) e Bunzel (1938), acerca dos hopis e dos zuni, mesmo em tempos recentes]. Muito tem sido alardeado sobre o domínio masculino entre os belicosos horticultores sul-americanos, sem referência alguma ao fato de que tribos pacíficas tiveram que lutar ou deixar-se escravizar pelos espanhóis e portugueses durante os séculos XVII e XVIII. Os yanomami, que têm sido muito divulgados e encontram-se agora ameaçados, foram aparentemente protegidos no século XVIII por sua reputação de ferocidade. No entanto, os grupos que vivem nas regiões montanhosas mais protegidas de seu país são mais pacíficos do que aqueles das terras baixas. Entre os primeiros, as mulheres mais velhas, como os homens mais velhos, detêm prestígio e influência pública, enquanto os homens mais jovens, como as mulheres mais jovens, não usufruem do mesmo benefício (Smole, 1976: 14,31-32, 70, 75, 220, 221, 226). No que diz respeito à África, apresentei exemplos quanto à importância gozada anteriormente pelas mulheres (Leacock, 1975; Lebeuf, 1963), os quais poderiam ser multiplicados. As organizações de mulheres na África foram bem mais documentadas com relação aos ibos da Nigéria (Basden, 1966; Meek, 1937).

reciprocamente em contextos familiares e de parentesco mais amplos, antes que o princípio da dominação masculina no interior das famílias individuais fosse ensinado pelos missionários, definido por estatutos legais e solidificado pelas relações econômicas do colonialismo. Na verdade, à medida que antropólogas se concentram nas atividades femininas em sociedades do mundo todo, elas vêm descobrindo muitas atitudes e práticas que indicam o status anterior das mulheres e sua persistente importância (Cf., por exemplo, Etienne e Leacock, 1980; Lebeuf, 1963; Reiter, 1975).

No entanto, por trás da infinita variedade de histórias culturais que se desdobram ao longo do último meio milênio do colonialismo e do imperialismo, certos processos são centrais. O enfraquecimento da autonomia das mulheres e a privatização de seus papéis sociais e econômicos têm sido consistentemente vinculados à ruptura das formas sociais igualitárias e coletivas que são anátemas para a exploração capitalista. Não é de admirar, por conseguinte, que as teorias do desenvolvimento no interior do imperialismo ignorem o contexto precedente da sociedade igualitária, onde as mulheres, atuando como mulheres em seus próprios interesses, estavam, ao mesmo tempo, agindo no interesse do grupo. A imagem posta em evidência para ser emulada é aquela da mulher individualmente proeminente, cujo sucesso é medido por seu isolamento com relação à vasta maioria de seu sexo e, por essa razão, desconectada da classe trabalhadora. À medida que as mulheres continuam buscando formas eficazes de organização contra a opressão, os antropólogos que estudam a evolução cultural e traçam comparações transculturais têm à sua frente a seguinte opção: documentar o papel autônomo desempenhado pelas mulheres em sociedades igualitárias, em nome das perspectivas que tais experiências oferecem às estratégias organizacionais e aos objetivos socialistas; ou prosseguir na formulação de racionalidades cada vez mais requintadas para justificar a exploração.

# Notas da Tradutora

[1] *The Origin of the Family, Private Property and the* State*,* de Friedrich Engels, conta com inúmeras edições em português, como é o caso da publicação ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado.** São Paulo: Expressão Popular, 2012 (tradução de Leandro Konder revisada por Sérgio Lessa), a qual, ademais, contém a *Introdução* de Leacock à edição estadunidense dessa obra de Engels. Por se tratar de uma obra da mais ampla divulgação no Brasil, ela foi designada em português. As demais obras que contam com publicação em português, à exceção de *Ancient Society* (ver observação abaixo), foram referenciadas nestas notas, mantendo-se, porém, no corpo do texto, seus títulos em inglês.

[2] Um excerto do livro *Ancient Society*, de Morgan, traduzido por Maria Lúcia de Oliveira sob o título Sociedade Antiga, está incluído na Coletânea **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**, organizada por Celso Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. A obra em sua integralidade foi publicada como **A Sociedade Primitiva** [Vol. I (1973) e Vol. II (1978)], conjuntamente pelas editoras Presença (Lisboa) e Martins Fontes (São Paulo), com tradução de Maria Helena Barreiro Alves. Assim como ocorre na tradução para o português da *Introdução* de Leacock à edição estadunidense da obra de Engels, mencionada na nota anterior, *Ancient Society* está referenciada aqui como *Sociedade Antiga.*

[3] Embora anunciado pela autora, o texto *Classe, Mercadoria e o Status das Mulheres* não consta neste livro.

[4] Tradução de *petticoat government*, termo cunhado no século XVIII para referir-se à influência exercida por mulheres sobre os governantes no cenário da aristocracia francesa. *Petticoat Government* é o título de um romance histórico de autoria da Baronesa Orczy. Londres: Editora Hutchinson & Co., 1910.

[5] A expressão bíblica "rachadoras de lenha e carregadoras de água" [*hewers of wood and drawers of water*] foi traduzida diretamente

da **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 350.

[6] Sempre que Leacock apresenta um registro literal das falas dos índios nos diálogos com ela estabelecidos, tais falas são apresentadas em inglês, entre colchetes. O mesmo tratamento foi conferido às citações reproduzidas pela autora em inglês arcaico.

[7] Leacock não incluiu na legenda os símbolos ⦸ e ○ que constam no terceiro diagrama**.**

[8] DARWIN, Charles. **A Origem do Homem e a Seleção Sexual**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004. Tradução de Eugenio Amado.

[9] MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Abril Cultural, 1978. Tradução de Anton P. Carr e Ligia Cardieri.

[10] CHILDE, Gordon. **O que Aconteceu na História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1960. Tradução de Waltensir Dutra.

[11] THOMSON, George. **Os Primeiros Filósofos,** Vol I, Estudos Sobre A Sociedade Grega Antiga; Vol II, As Novas Repúblicas e a Razão Pura. Lisboa: Editora Estampa, 1974. Tradução de M. C. Azevedo e Silva.

[12] O termo *passing* foi inaugurado nos Estados Unidos, no final do século XIX, para expressar a "passagem" de uma pessoa pertencente a um grupo étnico ou racial para outro por meio da assimilação das características próprias desse grupo. https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/sociology-and-social-reform/sociology-general-terms-and-concepts/passing. Acesso em 28/12/2018.

[13] ROSALDO, Michelle Z.: LAMPHERE, Louise. **A Mulher, a Cultura e a Sociedade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. Tradução de Cila Ankier e Rachel Gorenstein.

[14] ENGELS, Friedrich. **O Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem.** São Paulo: Global Editora, 1986, Coleção Universidade Popular.

[15] MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1969. Tradução de Rosa Krausz.

[16] LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural.** Vol. II. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1993. Traduzido do original francês por Maria do Carmo Pandolfo, com a participação de Sonia Wolosker, Tania Jatobá, Celina Maria Moreira de Mello,

Lucia Pessôa da Silveira, Paulo Amélio Nascimento Silva, Eurídice Figueiredo Lethebridge e Chaim Samuel Katz.

[17] PROPP, Vladimir. **Morfologia do Conto Maravilhoso.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984. Tradução de Lúcia Pessôa da Silveira.

[18] "Raça e História" consta como o capítulo XVIII da Antropologia Estrutural, Vol. II, de Lévi-Strauss, referido na nota 16, e foi traduzido por Chaim Samuel Katz.

[19] LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural, Vol. I.** SP: Cosac Naify, 2012. Tradução Beatriz Perrone-Moisés.

[20] MORGAN, Lewis Henry. **As Estruturas Elementares do Parentesco.** Petrópolis: Vozes, 1976. Tradução do original em francês por Mariano Ferreira.

[21] LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas,** um conjunto de quatro obras, traduzidas por Beatriz Perrone-Moisés, editadas pela Cosac & Naify. O cru e o cozido: Mitológicas I. São Paulo: Cosac Naify, 2004; Do mel às cinzas: Mitológicas II. São Paulo: Cosac Naify, 2005; A origem dos modos à mesa: Mitológicas III. São Paulo: Cosac Naify, 2006; O homem nu. Mitológicas IV. São Paulo, Cosac Naify, 2011.

[22] Sem tradução para o português, essa expressão diz daqueles que se exercitam, boxeando um oponente imaginário como forma de treinamento ou preparação para a luta.

[23] Este relatório tem sido traduzido em trabalhos publicados na língua portuguesa para **"A Família Negra: o Caso para Ação Nacional"**. Assim o traduz, por exemplo, Carla Alvim, no corpo do artigo de Sharon Smith, "Feminismo negro e interseccionalidade" [*Black Feminism and Interseccionality*], (Em: https://blog.esquerdaonline.com/?p=8130, postagem de 13/09/2017).

# Bibliografia


Aberle, David F. 1961. "Matrilineal Descent in Cross-Cultural Perspective". In: ***Matrilineal Kinship.*** David M. Schneider and Kathleen Gough, eds. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.

Anderson, Arthur J. and C. E. Dibble. 1961. ***General History of the Things of New Spain.*** Florentine Codex, Book 10, Part 11. Traduzido do asteca para o inglês. Santa Fe: School of American Research.

Aronson, Lester R.; Ethel Tobach, J. S. Rosenblatt; D. S. Lehrman, eds. 1972. ***Selected Writings of T. C. Schneirla.*** San Francisco: Freeman.

Bailey, Alfred Goldsworthy. 1969. ***The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700.*** Toronto: University of Toronto Press.

Barash, D. P. 1974. "The Evolution of Marmot Societies: a General Theory". ***Science*** 185.

_____.1977a. ***Sociobiology and Behavior.*** Amsterdam: Elsevier.

_____.1977b. "The New Synthesis". ***Wilson Quarterly,*** Summer.

Barnes, John A. 1971. "African Models in the New Guinea Highlands". In ***Melanesia: Readings on a Culture Area.*** L. L. Langness and John C. Weschler, eds. Scranton: Chandler.

Barwick, Diane E. 1974. "And the Lubras are Ladies Now". In ***Woman's Role in Aboriginal Society.*** Fay Gale, ed. Carlton, N.S.W: Excelsis Press.

Basden, G. T. 1938. ***Niger Ibos.*** London: Seely, Service.

_____. 1966. ***Among the Ibos of Nigeria.*** New York: Barnes and Noble.

Basehart, Harry W. 1970. "Mescalero Apache Band Organization and Leadership". ***Southwest Journal of Anthropology*** 26.

Bates, Daisy. 1938. ***The Passing of the Aborigines: A Lifetime Spent Among the Natives of Australia.*** London: Murray.

Beauvoir, Simone de. 1952. ***The Second Sex.*** New York: Alfred A. Knopf.

Beagleman, Ernest. 1937. ***Notes on Hopi Economic Life.*** New Haven: Yale University Publications in Anthropology 15.

Beidelman, T. O. 1971. ***The Kaguru: A Matrilineal People of East Africa.*** New York: Holt, Rinehart and Winston.

Berndt, Catherine H. 1974. "Digging Sticks and Spears, or The Two-sex Model". In ***Woman's Role in Aboriginal Society.*** Fay Gale, ed. Carlton, N.S.W .: Excelsis Press.

Bicchieri, M. B., ed. 1972. ***Hunters and Gatherers Today.*** New York; Holt, Rinehart and Winston.

Boserup, Ester. 1970. ***Woman's Role in Economic Development.*** London: George Allen and Unwin. 1971. New York: St. Martin's Press.

Bossen, Laurel. 1975. "Women in Modernizing Societies". ***American Ethnologist*** 2

Braidwood, Robert J.; Gordon R. Willey, eds. 1962. ***Courses Toward Urban Life.*** Chicago: Aldine.

Briggs, Jean. 1974. "Eskimo Women: Makers of Men". In ***Many Sisters; Women in Cross-Cultural Perspective.*** Carolyn J. Matthiasson, ed. New York: Free Press.

Brown, Judith K. 1970. "Economic Organization and the Position of Women Among the Iroquois". ***Ethnohistory*** 17**.**

_____. 1975. "Iroquois Women: An Ethnohistoric Note". In ***Toward an Anthropology of Women.*** Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.

Brown, P. and G. Buchbinder, eds. 1976. ***Man and Woman in the New Guinea Highlands.*** Washington, D.C.: American Anthropological Association.

Bunzel, Ruth. 1938. "The Economic Organization of Primitive Peoples". In ***General Anthropology.*** Franz Boas, ed. New York: Heath.

Burgesse, J. Allan. 1944. "The Woman and the Child Among the Lac-St- Jean Montagnais". ***Primitive Man*** 17**.**

Burke, Kenneth. 1966. ***Language as Symbolic Action.*** Berkeley: University of California Press.

Burton, Captain R. F. 1969. ***The Lands of Cazembe, Lacerda's Journey to Cazembe in 1798.*** New York: Negro Universities Press.

Cade, W. 1978. "Of Cricket Song and Sex". ***Natural History*** 87**.**

Caulfield, Mina Davis. 1977. "Universal Sex Oppression? A Critique from Marxist Anthropology". ***Catalyst,*** nos. 10-11.

Chagnon, N. 1968. ***Yanoama: The Fierce People.*** New York: Holt, Rinehart and Winston.

Childe, V. G. 1939. ***Man Makes Himself.*** New York: Oxford University Press.

_____.1954**.** ***What Happened in History.*** Great Britain: Penguin Books.

Chiñas, Beverly, s.d. "The Other Ninety-four Percent: Indian Women in Traditional Occupations". Manuscrito preparado para o Intercultural Seminar on the Changing Role of Women, India, 1977, patrocinado pelo Programa Fulbright-Hays Scholarship, U.S. Office of Education, Washington, D.C.

Codère, Hélène. 1974. "La Geste Du Chien D'Asdiwal: The Story of Mac". ***American Anthropologist*** 76**.**

Cohen, Ronald. 1978a. "Origins of the State: A Reformulation" In ***The Early States.*** H. J. M.Claessen and P. Skalnik, eds. The Hague: Mouton.

_____. 1978b. "Introduction" In ***Origins of the State.*** Ronald Cohen and Elman Service, eds. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

_____.1978c. "Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution". ***Current Anthropology*** 19.

Cohen, Ronald and J. W. VanStone. 1963. "Dependency and Selfsufficiency in Chipewyan Stories". ***National Museums of Canada Bulletin*** 194.

Collingwood, R. G. 1960. ***The Idea of Nature.*** New York: Oxford University Press.

Coon, Carleton S. 1971. ***The Hunting Peoples.*** Boston: Little Brown.

Cox, Bruce, ed. 1973. ***Cultural Ecology: Readings on the Canadian Indians and Eskimos.*** Toronto: McClelland and Stewart.

Damas, David, ed. 1969. "Contributions to Anthropology: Band Societies". ***National Museums of Canada Bulletin*** 228.

Davies, K. G., ed. 1965. ***Letters from Hudson Bay, 1703-40.*** London: Hudson's Bay Record Society.

Dawkins, R. 1977. ***The Selfish Gene.*** New York: Oxford University Press.

De Leeuwe, J. 1962. "On Former Gynecocracy Among African Pygmies". ***Acta Etknographica Academiae Scientiarum Hungaricae*** 11.

_____. 1964. "Male Right and Female Right Among the Autochthons of Arnhemland". ***Acta Etknographica Academiae Scientiarum Hungaricae*** 13.

_____. 1965. "Male Right and Female Right Among the Autochthons of Arnhemland". ***Acta Etknographica Academiae Scientiarum Hungaricae*** 14.

_____. 1966. "Entwicklungen in der Bambuti-Gesellschaft" ***Anthropos*** 61.

De Zorita, A. 1963. ***Life and Labor in Ancient Mexico*** **166.** Traduzido por Benjamin Keen. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Diamond, Stanley. 1970. "The Anaguta of Nigeria: Suburban Primitives" In ***Contemporary Change in Traditional Societies.*** **Vol I:** ***Introduction and African Tribes.*** Steward, Julian H., ed. Urbana: University of Illinois Press.

_____.1974. ***In Search of the Primitive.*** New Brunswick, N.J.: Transaction Books.

Divale, William Tulio. 1976. "Female Status and Cultural Evolution: A Study in Ethnographer Bias". ***Behavior Science Research*** 11.

Document Associates. 1976. ***Sociobiology: Doing What Comes Naturally*** (filme). New York: Hobel-Leiterman Productions.

Dorsey, G. A. 1903. ***The Arapaho Sun Dance.*** Chicago, Ill.: Field Columbian Museum Publication 75. Anthropological Series, Vol. 4.

Dorsey, G. A. and A. L. Kroeber. *1903*. ***Traditions of the Arapaho.*** Chicago, Ill.: Columbian Museum Publication 81. Anthropological Series, Vol. 5.

Draper, Patricia. 1975. "Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts". In ***Toward an Anthropology of Women.*** Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.

Driver, Harold E. 1962. ***Indians of North America.*** Chicago: University of Chicago Press.

Du Bois, W. E. B. 1946. ***The World and Africa.*** New York: Viking Press.

Dumond, Don E. 1977. "The Limitation of Human Population: A Natural History". In ***Culture, Disease, and Healing.*** David Landy, ed. New York: Macmillan.

Dunning, William. 1962. "An Aspect of Domestic Group Structure Among Eastern Canadian Eskimo". ***Meetings of the American Association for the Advancement of Science.***

Emlen, S. T and L. W. Oring. 1977. "Ecology, Sexual Selection, and the Evolution of Mating Systems?" ***Science*** 197.

Engels, Frederick. 1972. ***The Origin of the Family, Private Property and the State.*** Eleanor Leacock, ed. and introduction. New York: International Publishers.

Etienne, Mona. 1980. "Women and Men, Cloth and Colonization: The Transformation of Production-Distribution Relations among the Baule (Ivory Coast)". In ***Women and Colonization.*** Mona Etienne; Eleanor Leacock, eds. New York: Praeger.

Etienne, Mona; Eleanor Leacock, eds. 1980. ***Women and Colonization: Anthropological Perspectives.*** New York: Praeger.

Evans-Pritchard, Edward E. 1965. ***The Position of Women in Societies and Other Essays in Social Anthropology.*** London: Faberand Faber.

Faithorn, Elizabeth. 1975. "The Concept of Pollution Among the Káfe of the Papua New Guinea Highlands". In ***Toward an Anthropology of Women.*** Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.

Fehrenbach, T. R. 1973. ***Fire and Blood: A History of Mexico.*** New York: Macmillan.

Fernandez, J. 1959. "Coatlicue, 230". Mexico: Instituto de Investigaciones Esteticas, Universidad Nacional Autonoma de Mexico.

Ford, C. S.; F. A. Beach. 1951. ***Patterns of Sexual Behavior.*** New York: Harper.

Fox, Robin. 1972. "Alliance and Constraint: Sexual Selection in the Evolution of Human Kinship Systems". In ***Sexual Selection and the Descent of Man 1871-1971***. Bernard Campbell, ed. Chicago: Aldine.

Fried, Morton H. 1967. ***The Evolution of Political Society.*** New York: Random House.

_____.1968. "On the Concepts of 'Tribe' and 'Tribal Society'". ***Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting, American Ethnological Society.***

_____.1975. ***The Notion of Tribe.*** Menlo Park, Calif.: Cummings.

Friedl, Ernestine. 1975. ***Women and Men: An Anthropologist's View.*** New York: Holt, Rinehart and Winston.

Gailey, Christine Ward. 1980. "Putting Down Sisters and Wives: Tongan Women and Colonization". In ***Women and Colonization***. Mona Etienne and Eleanor Leacock, eds. New York: Praeger.

Gailey, Christine Ward, and Mona Etienne, eds. 1981. ***Women and the State in Pre-Industrial Societies.*** New York: Praeger.

Gale, F., ed. 1974. ***Women's Role in Aboriginal Society.*** Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Gardner, Peter M. 1972. "The Paliyans". In ***Hunters and Gatherers Today.*** M. G. Bicchieri, ed. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Giovannini, Maureen. 1977. "Industrialization, Regional Underdevelopment, and the Role of Women: An Italian Case Study". Trabalho apresentado à 76th annual meeting of the American Anthropological Association, Houston, Texas.

Godelier, Maurice. 1973. "Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques". ***La Pensée,*** December.

_____.1976. "Marxisme et Rationalisme". ***Raison Présente***, 37.

Goldberg, Steven. 1973. ***The Inevitability of Patriarchy.*** New York: William Morrow.

Goldhamer, F. K. 1973. "The Misfit of Role and Status for the New Guinea Highlands Woman". Trabalho apresentado à 72nd

annual meeting of the American Anthropological Association, New Orleans.

Goldschmidt, Walter. 1959. ***Man's Way: A Preface to the Understanding of Human Society.*** New York: Holt, Rinehart and Winston.

Grumet, Robert Steven. 1980. "Sunksquaws, Shamans, and Tradeswomen: Middle Atlantic Coastal Algonkian Women During the 17th and 18th Centuries". In ***Women and Colonization.*** Mona Etienne and Eleanor Leacock, eds. New York: Praeger.

Hallowell, A. I. 1932. **"**Kinship Terms and Cross-cousin Marriage of the Montagnais-Naskapi and the Crée". ***American Anthropologist*** 34.

Hamamsy, Laila Shukry, 1957. "The Role of Women in a Changing Navajo Society". ***American Anthropologist*** 59.

Hammond, Dorothy, and Alta Jablow: 1973. ***Women: Their Economic Role in Traditional Societies.*** Addison-Wesley Module in Anthropology no. 35. Reading, Ma: Addison-Wesley.

Harris, Marvin. 1971. ***Culture, Man and Nature: An Introduction to General Anthropology.*** New York: Crowell.

_____. 1972. "Women's Fib". ***Natural History,*** Spring.

_____.1975. ***Culture, People, Nature.*** New York: Crowell.

Hart, C. W. M. 1954. "The Sons of Turimpi". ***American Anthropologist*** 56.

Hart, C. W. M., and Arnold Pilling. 1962. ***The Tiwi of North Australia.*** New York: Holt, Rinehart and Winston.

Hartland, E. S. *1910.* ***Primitive Paternity.*** 2 Vols. London: David Nutt.

Hartwig, M. C. 1972. "Aborigines and Racism: An Historical Perspective". In ***Racism: The Australian Experience.*** F. S. Stevens, ed. New York: Taplinger.

Hauser-Schäublin, Brigitta. 1977. "Frauen in Kararau: Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea". ***Baseler Beiträge zur Ethnologie*** 18.

Hearne, S. 1968. ***Journey from Prince of Wale's Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean***. New York: Greenwood.

Hegel. G. W. F. 1952. ***Philosophy of Nature.*** Adantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Heizer, R. F.; M. A. Whipple. 1971. ***The California Indians: A Source Book.*** Berkeley: University of California Press.

Hellbom, A. 1967. "La Participación Cultural de las Mujeres Indias y Mestizas en el Mexico Precortesiano y Postrevolucionaria". ***The Ethnographical Museum Monograph Series*** 10. Stockholm, Sweden.

Helm, June and Eleanor Leacock. 1971. "The Hunting Tribes of Subarctic Canada". In ***North American Indians in Historical Perspective.*** Eleanor Leacock; Nancy Lurie, eds. New York: Random House.

Hemming, C. F. 1978. "A New Plague of Locusts". ***Natural History*** 87.

Hickerson, Harold. 1962. "The Southwestern Chippewa, an Ethnohistorical Study". ***American Anthropologist*** 92.

Hoffer, C. P. 1974. "Madam Yoko: Ruler of die Kpa Mende Confederacy". In ***Women, Culture and Society.*** Michelle Z, Rosaldo and Louise Lamphere, eds. Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Honigmann, John. 1959. ***World of Man.*** New York: Harperand Row.

Horner, J. 1972. "Brutality and the Aboriginal People". In ***Racism: The Australian Experience.*** F. S. Stevens, ed. New York: Taplinger.

House of Commons. 1749. Report from the committee appointed to inquire into Hudson's Bay and the trade carried on there. ***Reports from Committees of the House of Commons*** 2.

Hughes, Charles Campbell. 1958. "Anomie, the Ammassalik, and the Standardization of Error". ***Southwestern Journal of Anthropology*** 14.

Ixtlilxolchitl, I. De Alva. 1801. ***Obras Históricas.*** Mexico: Oficina Tip de la Secretaria de Fomento.

James, C. L. R. 1963. ***The Black Jacobins.*** New York: Random House.

Jolly, Clifford J. and Fred Plog. 1976. ***Physical Anthropology and Archaeology.*** New York: Alfred A. Knopf.

Kaberry, Phyllis M. 1939. ***Aboriginal Woman, Sacred and Profane.*** London: Routledge.

Keesing, Roger M. 1971. "Shrines, Ancestors, and Cognatic Descent: The Kwaio and Tallensi". In ***Melanesia: Readings on a***

***Culture Area.*** L. L. Langness and John C. Weschler, eds. Scranton: Chandler.

Kimura, M. 1976. "Population Genetics and Molecular Evolution". ***The John Hopkins Medical Journal*** 138.

Klein, Alan M. 1977. "Adaptive Strategies and Process on the Plains: The 19th-century Cultural Sink". Tese de doutorado não publicada, State University of New York at Buffalo, Buffalo, N.Y.

Kolata, Gina Bari. 1976. "Primate Behavior: Sex and the Dominant Male". ***Science*** 191.

Kramer, Samuel Noah. 1963. ***The Sumerians: Their History, Culture and Character.*** Chicago: University of Chicago Press.

Kroeber, A. L. 1947. ***Cultural and Natural Areas of North America.*** Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Kropotkin, Peter. 1968. ***Ethics, Origin and Development.*** Traduzido por Louis S. Friedland and Joseph R. Piroschnikoff. New York: Benjamin Blom.

Lafitau, Joseph F. 1724. "Moeurs des sauvages Ameriquains, comparées aux moeurs des premiers temps". Citado in Brown, "Iroquois Women: An Ethnohistoric Note". In ***Toward an Anthropology of Women.*** Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.

Lancaster, Jane Beckman. 1973. "In Praise of the Achieving Female Monkey". ***Psychology Today,*** September.

Landes, Ruth. 1938. ***The Ojibwa Woman.*** New York: Columbia University Press.

Langness, L. L., and J. C. Weschler, eds. 1971. ***Melanesia: Readings on a Culture Area.*** Scranton: Chandler.

Lasch, Christopher. 1973. "Better than to Burn". In "An Historical Note on Marriage". McNamara and Wemple, ed. ***The Columbia Forum,*** Fall.

_____.1977. "Sanctity and Power: Medieval Women". In ***Becoming Visible, Women in European History.*** Bridenthal and Koonz, eds. Boston: Houghton Mifflin.

Leach, E. R. 1968. ***Culture and Nature or "La Femme Savage***". London: Bedford College.

_____.1970. ***Claude Lévi-Strauss.*** New York: The Viking Press.

Leacock, Eleanor. 1946. "Some Aspects of the Philosophy of the Cheyenne and Arapaho Indians". Dissertação de mestrado não publicada. Columbia University, New York.

_____.1954. "The Montagnais 'Hunting Territory' and the Fur Trade". ***American Anthropologist*** 78.

_____.1957. "Three Social Variables and the Occurrence of Mental Disorder". In ***Explorations in Social Psychiatry.*** Alexander Leighton *et al.*, eds. New York: Basic Books.

_____.1958. "Status Among the Montagnais-Naskapi of Labrador". ***Ethnohistory*** 5.

_____.1963. "Classroom Processes Study". In ***Theory and Research in Teaching.*** Arno A. Bellack, ed. New York: Teachers College Publication.

_____. 1965. ***Toward Integration in Suburban Housing, the Bridgeview Study,*** em colaboração com Martin Deutsch and Joshua A. Fishman. New York: Anti-Defamation League of B'nai B'rith.

_____.1969a. "The Montagnais-Naskapi Band". In ***Contributions to Anthropology: Band Societies.*** David Dumas, ed. National Museums of Canada Bulletin 228. Ottawa: Queens Printer for Canada.

_____.1969b. ***Teaching and Learning in City Schools.*** New York: Basic

_____. 1970. "Education, Socialization, and the 'Culture of Poverty'". In ***Schools Against Children, the Case of Community Control***. Annette T. Rubinstein, ed. New York: Monthly Review Press.

_____.1971a. ***North American Indians in Historical Perspective.*** Nancy Lurie, ed. New York: Random House.

_____.1971b. ***Culture of Poverty: A Critique.*** New York: Simon and Schuster.

_____.1972. "At Play in African Villages". ***Natural History Magazine,*** December.

_____.1973. "Primary Schooling in Zambia". ERIC Document Re- production Service, PO Drawer O, Bethesda, Md., ED 067 729.

_____.1974. "The Structure of Band Society". ***Reviews in Anthropology***.

_____.1977. "Race and the We-They Dichotomy in Culture and Classroom". ***Anthropology & Education Quarterly*** 8.

_____.1977. "Women in Egalitarian Societies". In ***Becoming Visible, Women in European History.*** Bridenthal and Koonz, eds. Boston: Houghton Mifflin.

_____. 1977. "Education in Africa: Myths of Modernization". In ***The Anthropological Study of Education.*** Ianni and Calhoun, eds. The Hague: Mouton.

_____.1980. "Politics, Theory and Racism in the Study of Black Children". In ***Theory and Practice.*** Stanley Diamond, ed. The Hague: Mouton.

_____. Forthcoming. "Seventeenth Century Montagnais Social Relations and Values". In June Helm, ed., ***Subarctic, Handbook of North American Indians,*** Vol. 6. Washington: Smithsonian Institute.

_____. s.d. "Modes of Production in Pre-Class Society: Comments on a Symposium". ***Meeting of the American Association for the Advancement of Science,*** 1975. Manuscrito não publicado.

Leacock, Eleanor and Jacqueline Goodman. 1976. "Montagnais Marriage and the Jesuits in the Seventeenth Century: Incidents from the Relations of Paul Le Jeune". Western ***Canadian Journal of Anthropology*** 6.

Lebeuf, Annie M. D. 1963. "The Role of Women in the Political Organization of African Societies". In ***Women of Tropical Africa***. Denise Paulme, ed. London: Routledge and Kegan Paul. 1971. Berkeley: University of California Press.

Lee, Richard B. 1972. "The !Kung Bushmen of Botswana". In ***Hunters and Gatherers Today.*** M. G. Bicchieri, ed. New York: Holt, Rinehart and Winston.

_____.1979. ***The !Kung San, Men, Women and Work in a Foraging Society.*** Cambridge, England: Cambridge University Press.

Lee, Richard B. and Irven Devore, eds. 1968. ***Man the Hunter.*** Chicago: Aldine.

Leibowitz, Lila. *1978*. ***Females, Males, Families: A Biosocial Approach.*** North Scituate, Ma.: Duxbury Press.

Lerner, Gerda. 1973. ***Black Women in White America.*** New York: Random House.

LeVine, Robert A. 1966. "Sex Roles and Economic Change in Africa". ***Ethnology*** 5, no. 2.

Lévi-Strauss, Claude. 1956. ***Man, Culture, and Society.*** Harry L. Shapiro, ed. New York: Oxford University Press.

_____.1963. ***Structural Anthropology*** Volume I. 1976. Volume II. New York: Basic Books.

_____.1969. ***The Elementary Structures of Kinship,*** Boston: Beacon Press.

_____. 1970. ***The Raw and the Cooked.*** New York: Harper and Row.

_____. 1970. ***The Savage Mind.*** Chicago: University of Chicago Press.

Lewis, Oscar. 1942. ***Effects of White Contact upon Blackfoot Culture. Monographs of the American Ethnological Society*** 6**.**

Lips, Julius. 1947. "Naskapi Law". ***Transactions of the American Philosophical Society*** 37.

Livingstone, David. 1857. ***Missionary Travels and Researchers in South Africa.*** London: John Murray.

Llanusa-Cestero, Renée. s.d. "Lévi-Strauss' Concept of History: A Marxist Critique", ms.

Lowie, Robert H. 1937. ***The History of Ethnological Theory.*** New York: Farrar and Rinehart, Inc.

McElroy, Ann. 1976. "The Negotiation of Sex-role Identity in Eastern Arctic Culture Change"**.** ***Western Canadian Jounal of Anthropology*** 6.

_____.1977. ***Alternatives in Modernization; Styles and Strategies in the Acculturative Behavior of Baffin Island Inuit.*** New Haven: HRAFlex Books.

McGee, W. J. 1898. "The Sen Indians". ***Annual Reports of the Bureau of American Ethnology*** 17. Washington D.C.: Government Printing Office.

Marshall, Lorna. 1967. "Kung Bushman Bands". In ***Comparative Political Systems.*** Ronald Cohen and John Middleton, eds. Garden City: Natural History Press.

Martin, M. Kay, and Barbara Voorhies. 1975. ***Female of the Species.*** New York: Columbia University Press.

Mason, Otis Tufton. 1898. ***Woman's Share in Primitive Culture.*** New York: Appleton & Co.

Mead, Margaret. 1935. ***Sex and Temperament in Three Primitive Societies.*** New York: William Morrow & Co.

_____.1949. ***Male and Female***. New York: William Morrow & Co.

Meek, C. K. 1937. ***Law and Authority in a Nigerian Tribe.*** London: Oxford University Press.

Meggitt, Mervyn J. 1973. "Cognitive and Affective Emphases in the Differentiation of Male and Female Statuses". Trabalho apresentado à 72nd Annual Meeting of the American Anthropological Association, New Orleans.

Meillassoux, C. 1972. "From Reproduction to Production: A Marxist Approach to Economic Anthropology". ***Economy and Society*** 1.

Mintz, Sidney W. 1971. "Men, Women and Trade". ***Comparative Studies in Society and History*** 13.

Morgan, Lewis Henry. 1954. ***League of the Ho-De-No-Sau-Nee or Iroquois.*** New Haven: Human Relations Area Files.

_____.1965. ***Houses and House-life of the American Aborigines.*** Chicago: University of Chicago Press.

_____.1968. ***The American Beaver and His Works.*** Cleveland: World.

_____. 1974. ***Ancient Society.*** Gloucester, Ma.: Peter Smith**.**

Moynihan, Daniel Patrick. 1965. ***The Negro Family: The Case for National Action.*** Washington, D.C.: United States Department of Labor, Office of Policy Planning and Research.

Mowat, Farley. 1952. ***People of the Deer.*** Boston: Little, Brown and Company.

Mullings, Leith. 1976. "Women and Economic Change in Africa". In ***Women in Africa: Studies in Social and Economic Change.*** N.J. Hafkin and E. G. Bay, eds. Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Murdock, George Peter. 1949. ***Social Structure.*** New York: The Macmillan Company.

_____. 1959. ***Africa, Its People and Their Culture History.*** New York: McGraw-Hill.

Murphy, Robert F. e Julian H. Steward. 1955. "Tappers and Trappers: Parallel Processes in Acculturation". ***Economic Development and Cultural Change*** 4.

Murphy, Yolanda e Robert F. Murphy. 1974. ***Women of the Forest.*** New York and London: Columbia University Press.

Murra, John. 1962. "Cloth and Its Function in the Inca State". ***American Anthropologist*** 64.

Nash, June. 1975. "Certain Aspects of the Integration of Women in the Development Process: A Point of View". Trabalho apresentado à United Nations World Conference of the International Women's Year.

_____. 1978. "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance". ***Signs*** 4.

Okonjo, K. 1976. "The Dual-sex Political System in Operation: Igbo Women and Community Politics in Midwestern Nigeria". In ***Women in Africa: Studies in Social and Economic Change.*** N. J. Hafkin and E. G. Bay, eds. Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Opler, Marvin K. 1971. "The Ute and Paiute Indians of the Great Basin Southern Rim". In ***North American Indians in Historical Perspective.*** Eleanor Leacock and Nancy Lurie, eds. New York: Random House.

Ortner, S. B. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?" In ***Woman, Culture and Society.*** M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, eds. Stanford, Ca: Stanford University Press.

Paztory, Esther. 1976. ***The Murals of Tepantla, Teotihuacan.*** New York: Garland Publishers.

Phillips, P. 1966. "The Role of Transpacific Contacts in the Development of New World Columbian Civilization". In ***Handbook of Middle American Indians.*** R. Wauchope, ed. Austin: University of Texas Press.

Powell, John Wesley. 1880. ***Wyandot Government: A Short Study of Tribal Society. Annual Reports of the Bureau of American Ethnology.*** I. Washington D. C.: Government Printing Office.

Radcliffe-Brown, Alfred R. 1964. ***The Andaman Islanders.*** New York: Free Press.

Rattray, R. S. 1923. ***The Ashanti.*** London: Oxford University Press.

Read, Kenneth E. 1954. "Cultures of the Central Highlands, New Guinea". ***Southwestern Journal of Anthropology*** 10.

_____.1971. "Nama Cult of the Central Highlands, New Guinea". In ***Melanesia, Readings on a Culture Area.*** L. L. Langness and John C. Weschler, eds. Scranton: Chandler.

Reed, Evelyn. 1975. ***Woman's Evolution.*** New York: Pathfinder Press.

_____.1978. ***Sexism & Science.*** New York: Pathfinder Press.

Reichard, Gladys A. 1928. ***Social Life of the Navajo Indians.*** New York: Columbia University Press.

_____.1950. ***Navaho Religion, A Study of Symbolism.*** New York: Pantheon.

Reid, John Phillip. 1970. ***A Law of Blood: The Primitive Law of the Cherokee Nation.*** New York: New York University Press.

Reiter, Rayna, R., ed. 1975. ***Toward an Anthropology of Women.*** New York: Monthly Review Press.

_____. 1975. "Men and Women in the South of France: Public and Private Domains". In ***Toward an Anthropology of Women.*** Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.

Remy, Dorothy. 1975. "Underdevelopment and the Experience of Women: A Nigerian Case Study". In ***Toward an Anthropology of Women***. Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.

Resek, Carl. 1960. ***Lewis Henry Morgan: American Scholar.*** Chicago: University of Chicago Press.

Richards, Cara B. 1957. "Matriarchy or Mistake: The Role of Iroquois Women Through Time". ***Proceedings of the 1957 Annual Spring Meeting, American Ethnological Society.***

Rohrlich-Leavitt, Ruby, ed. 1975. ***Women Cross-Culturally. Change and Challenge.*** The Hague: Mouton.

_____.1975. ***Peaceable Primates and Gentle People: Anthropological Approaches to Women's Studies***. Harper Studies in Language and Literature Module. New York: Harper and Row.

_____.1977. "Women in Transition: Crete and Sumer". In ***Becoming Visible: Women m European History***. Bridenthal and Koonz, eds. Boston: Houghton Mifflin.

_____.1980. "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women". ***Feminist Studies*** 6.

Rohrlich-Leavitt, Ruby, Barbara Sykes and Elizabeth Weatherford. 1975. "Aboriginal Woman: Male and Female Anthropological Perspectives". In ***Toward an Anthropology of Women.*** Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.

Rogers, Edward S. 1972. "The Mistassini Cree". In ***Hunters and Gatherers Today.*** M. G. Bicchieri, ed. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Rosaldo, Michelle Z.; Louise Lamphere, eds. 1974. ***Woman, Culture, and Society.*** Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Rosaldo, Michelle Z.; J. M. Atkinson. 1975. "Man the Hunter, and Women: Metaphors for the Sexes in Hongot Magical Spells". In ***The Interpretation of Sytnbolism.*** Roy Willis, ed. Association for Social Anthropology Studies.

Rubbo, Anna. 1975. "The Spread of Capitalism in Rural Colombia: Effects on Poor Women". In ***Toward an Anthropology of Women.*** Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.

Sacks, Karen. 1975. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property". In ***Toward an Anthropology of Women.*** Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.

_____. 1979. ***Sisters and Wives.*** Westport, Ct.: Greenwood Press.

Sahagún, B. 1938. ***Historia General de las Cosas de Nueva Espana 25.*** Mexico.

Sähling, Marshall D. 1958. ***Social Stratification in Polynesia.*** Seattle: American Ethnological Society, University of Washington Press.

_____. 1961. "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion". ***American Anthropologist*** 63.

_____. 1972. ***Stone Age Economics.*** Chicago: Aldine.

Sanday, Peggy R. 1974. "Female Status in the Public Domain". In ***Woman, Culture, and Society.*** Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds. Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Schebesta, Paul. 1927. ***Among the Forest Dwarfs of Malaya.*** London: Hutchinson.

_____. 1965. "Ursprüngliche Gynäkokratie bei afrikanischen Pygmäen?" ***Anthropos*** 61**.**

_____. 1966. "Doch frühere Gynäkokratie bei den Bambuti-Pygmäen?" ***Anthropos*** 61.

Schlegel, Aline, ed. 1977. ***Sexual Stratification: A Cross-cultural View.*** New York: Columbia University Press.

Schneider, David M., Kathleen Gough. 1961. ***Matrilineal Kinship.*** Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Schumacher, Irene. 1972. "Gesellschaftstruktur und Rolle der Frau: Das Beispiel der Irokesen". ***Soziologische Schriften*** 10. Berlin: Duncker and Humblot.

Seaver, James E., ed. 1977. **"**Life of Mary Jemison". Edição ampliada. ***Narratives of North American Indian Captives.*** New York: Garland.

Séjourné, L. 1956. ***Burning Water: Thought and Religion in Ancient Mexico.*** New York: The Vanguard Press.

Seler, E. 1963. ***Comentarios al Codice Borgia.*** Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Service, Elman R. 1963. ***Profiles in Ethnology.*** New York: Harperand Row.

_____. 1966. ***The Hunters***. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Silverblatt, Irene. 1978. "Andean Women in the Inca Empire". ***Feminist Studies*** 4.

Sinha, D. P. 1972. "The Birhors". In ***Hunters and Gatherers Today.*** M. G. Bicchieri, ed. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Sinha, D. P., and S. N. Ranade. 1975. ***Women Construction Workers.*** Bombay: Allied Publishers.

Siskind, Janet. 1978. "Kinship-Relations of Production". ***American Anthropologist*** 80 .

Slater, Mariam Kreiselman. 1959. "Ecological Factors in the Origin of Incest". In ***American Anthropologist*** 61.

Slobodin, R. 1975. "Canadian Subarctic Athabascans in the Literature to 1965". ***Canadian Review of Sociology and Anthropology*** 12.

Slocum, Sally. 1975. "Woman and Gatherer: Male Bias in Anthropology". In ***Toward an Antliropology of Women.*** Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.

Smole, W. J. 1976. ***The Yanoama Indians: A Cultural Geography.*** Austin: University of Texas Press.

Soustelle, J. 1962. ***The Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest.*** New York: Macmillan.

Speck, Frank G. 1917. "Social Structure of the Nordiern Algonkian". ***American Sociological Society*** **12.**

_____.1923. "Mistassini Hunting Territories in the Labrador Peninsula". ***American Anthropologist*** 25.

_____.1926. "Culture Problems in Northeastern North America". ***Proceedings of the American Philosophical Society*** 65.

_____.1927. "Family Hunting Territories of the Lake St. John Montagnais and Neighboring Bands". ***Anthropos*** 22.

_____. 1931. "Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distributions in the Labrador Peninsula". ***American Anthropologist*** 33.

Speck, Frank G., Loren C. Eiseley. 1942. "Montagnais-Naskapi Bands and Family Hunting Districts of the Central and Southern Labrador Peninsula". ***American Philosophical Society*** 85.

Spencer, Baldwin and F. J. Gillen. 1968. ***The Native Tribes of Central Australia.*** New York: Dover.

Spindler, Louise S. and George D. Spindler. 1958. "Male and Female Adaptations in Culture Change". ***American Anthropologist*** 60.

_____.1960. ***Case Studies in Cultural Anthropology.*** New York: Holt, Rinehart and Winston.

Sten, M. 1972. ***Las Extraordinarias Historias de los Codices Mexicanos.*** Mexico: Editorial Joaquin Mortiz.

Stern, Bernard J. 1959. ***Historical Sociology, Selected Papers.*** New York: The Citidel Press.

Steward, Julian H. 1936. "The Economic and Social Basis of Primitive Bands". In ***Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber.*** Berkeley: University of California Press.

_____. 1955. ***Theory of Culture Change.*** Urbana: University of Illinois Press.

Strathern, Marilyn. 1972. ***Women in Between: Female Roles in a Male World, Mount Hagen, New Guinea.*** New York; Academic Press.

Strong, William Duncan. 1929. "Cross-cousin Marriage and the Culture of the Northeastern Algonkian". ***American Anthropologist*** 31.

Sudarkasa, Niara. 1976. "Female Employment and Family Organization in West Africa". In ***New Research on Women and Sex Roles.*** Dorothy G. McGuigan, ed. Ann Arbor: University of Michigan Center for Continuing Education of Women.

Sutton, C. R. 1976. "The Power to Define: Women, Culture, and Consciousness". In ***Alienation in Contemporary Society.*** R. S. Bryce-Laporte and C. R. Thomas, eds. New York: Praeger.

Sutton, Constance, Susan Makiesky, Daisy Dwyer, and Laura Klein. 1975. "Women, Knowledge, and Power". In ***Women Cross-Culturally: Change and Challenge.*** Ruby Rohrlich-Leavitt, ed. The Hague: Mouton.

Talbot, P. Amaury. 1912. ***In the Shadow of the Bush.*** London: William Heinemann.

Tanner, A. 1978. "Putting Out and Taking Out: The Social Formation of Non-capitalist Enclaves", ms.

Tanner , Nancy and Adrienne Zihlman. 1976. "Women in Evolution. Part I: Innovation and Selection in Human Origins". ***Signs*** 1.

Tax , S., ed. 1960. ***Evolution After Darwin.*** Chicago: University of Chicago Press.

Teleki, G. 1975. "Primate Subsistence Patterns: Collectors-predators and Gatherer-hunters". **Journal *of Human Evolution*** 4.

Thomas, Elizabeth Marshall. 1959. ***The Harmless People.*** New York: Alfred A. Knopf.

Thomas, L. L., J. Z. Kronenfeld and D. B. Kronenfeld. 1976. "Asdiwal Crumbles: A Critique of Lévi-Straussian Myth Analysis". ***American Ethnologist*** 3.

Thomson, George. 1949. ***Studies in Ancient Greek Society. Vol. I, The Prehistoric Aegean.*** New York: International.

_____. 1955. ***Studies in Ancient Greek Society. Vol. II, The First Philosophers.*** London: Lawrence and Wishart.

Thwaites, Reuben Gold, ed. 1906. ***The Jesuit Relations and Allied Documents.*** Seventy-one volumes. Cleveland: Burrows Brothers.

Tindale, Norman B. 1972. "The Pitjandjara". In ***Hunters and Gatherers Today***. M. G. Bicchieri, ed. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Trigger, Bruce G. 1969. ***The Huron, Farmers of the North.*** New York: Holt, Rinehart and Winston.

Trinkaus, Erik. 1978. "Hard Times Among the Neanderthals". In ***Natural History*** 87.

Turnbull, Colin M. 1962. ***The Forest People.*** Garden City, N.Y.: Doubleday.

_____. 1965. "The Mbuti Pygmies of the Congo". In ***Peoples of Africa.*** James L. Gibbs, Jr., ed. New York: Holt, Rinehart and Winston.

_____.1965. "The Mbuti Pygmies: An Ethnographic Survey". ***Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*** 50.

_____. 1972. ***The Mountain People***. New York: Simon and Schuster.

Turner, Lucien. 1894. "Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory". ***11th Annual Report, Bureau of American Ethnology.***

Tyrrell, J. B., ed. 1931. ***Documents Relating to the Early History of Hudson Bay.*** Toronto: Champlain Society.

_____. 1934. ***Journals of Samuel Hearne and Philip Turner.*** Toronto: The Champlain Society.

Vaillant, G. 1947. ***The Aztecs of Mexico, Origin, Rise and Fall of the Aztec Empire.*** Garden City, N.Y.: Doubleday.

Van Allen, Judith. 1972. "'Sitting on a Man': Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women". ***Canadian Journal of African Studies*** 6.

_____. 1976. "'Aba Riots' or Igbo 'Women's War'? Ideology, Stratification, and the Invisibility of Women". In ***Women in Africa***. N. J. Hafkin and E. G. Bay, eds. Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Van den Berghe, P. L. 1977. "Sociobiology, Dogma, and Ethics". ***Wilson Quarterly,*** Summer.

Wadley, Susan. 1977. "Women and Hindu Tradition". ***Signs*** 3.

Wallerstein, Immanuel. 1974. "The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis". ***Comparative Studies in Society and History*** 16.

Washburne, Heluiz, Chandler, and Ananta. 1940. ***Land of the Good Shadows.*** New York: John Day.

Weiner, Annette B. 1976. ***Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange.*** Austin: University of Texas Press.

Westermarck, E. 1922. ***The History of Human Marriage.*** New York: AHerton.

White, Isobel M. 1974. "Aboriginal Women's Status: A Paradox Resolved". In ***Women's Role in Aboriginal Society.*** Fay Gale, ed. Carlton, N.S.W.: Excelsis Press.

White, Leslie A., ed. 1937. ***Extracts from the European Travel Journal of Lewis H. Morgan.*** Rochester, N.Y.: Rochester Historical Society Publications.

_____. 1949. ***The Science of Culture.*** New York: Farrar, Straus and Company.

_____. 1959. "Introduction". Lewis Henry Morgan, ***The Indian Journal, 1859-62.*** Ann Arbor: The University of Michigan Press.

_____. 1968. ***Machina ex Deo: Essays in the Dynamism of Western Culture.*** Cambridge, Ma.: Massachusetts Institute of Technology Press. Citado in Leiss, W. 1972. ***The Domination of Nature.*** New York: George Braziller.

Whiting, John W. M., Barbara Ayres. 1968. "Inferences from the Shape of Dwellings". In ***Settlement Archaeology.*** K. C. Chang, ed. Palo Alto: National Press Books.

Whyte, M. K. 1978. "Cross-cultural Codes Dealing with the Relative Status of Women". ***Ethnology*** 17.

Williams, Eric. 1944. ***Capitalism and Slavery.*** Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Williams, G., ed. 1969. ***Andrew Graham's Observations on Hudson's Bay, 1767.*** London: Hudson's Bay Record Society.

_____. 1978. "Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution". ***Current Anthropology*** 19.

Wilson, Edward O. 1971. ***Insect Societies.*** Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. 1975a. ***Sociobiology, the New Synthesis.*** Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. 1975A. "Human Decency is Animal". ***New York Times Magazine,*** October 12.

Winter, H. D. 1968. "Value Systems and Trade Cycles of the Late Archaic in the Midwest". In ***New Perspectives in Archaeology.*** J. L. Binford and S. Binford, eds. Chicago: Aldine.

Wolf, Eric R. 1959. ***Sons of the Shaking Earth.*** Chicago: University of Chicago Press.

Women's Bureau, U.S. Department of Labor. 1976. ***The Earning Gap Between Women and Men.*** Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

_____.1977. ***Minority Women Workers: A Statistical Overview.*** Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

# Índice

*Aba Riots*, 342
Aberle, David, 153, 279
Aborto, 353
Açúcar, 50
Adams, Robert, 63
África, 46, 50-51, 53-55, 61, 119, 134, 135, 154, 203, 215, 227-228, 237, 243-244, 341-348, 361
Agressão, 231-232, 247, 292; entre os animais, 330; praticada pelos machos, 52, 309-326, 342-348
Alemanha, 60
Algonquinos (*ver* montagnais-naskapi)
Amazônia, 182, 242, 346
Ambissexualidade, representações de, 298-307
América Latina 51, 62, 133-134, 199-200 (*ver também* Yanomami)
Anaguta, 243
Anderson, Arthur J., 300, 304, 306
Androginia, representações de, 298-308
Angola, 63
Animalismo, 226
Animais, comportamento de, 326-349; domesticação de, 136
Antropologia marxista, 36, 51, 62, 122, 144-145, 257-265, 324
Arapaho, 46, 264-265, 292-296
Ártico, 133
Ardrey, Robert, 232
Arikara, 280
Armadilhagem, entre os naskapi, 69-74, 76, 98-99
Arunta, 183
Ashanti, 311

Ásia, 50, 125, 133, 136, 277, 295-296
Associação Americana para o Avanço da Ciência, 127
Atabascanos (*ver* montagnais-naskapi)
Atenas, 156, 160; (*ver também* Grécia)
Atkinson, J. M., 302
Austrália, 60*n*, 79, 119, 134, 142, 144-145, 147-163, 179-180, 181-186, 207-208, 215, 265, 277
Áustria, 128
Autonomia, entre os montagnais-naskapi, 57, 99; entre os ojíbuas, 189-192; das mulheres, 38, 173-225, 356-362
Autoridade, e sociedades de bando, 149-150, 165-166, 179-181; desenvolvimento da, 58-62; e macho, 56; e montagnais-naskapi, 68; e mulheres nigerianas 64 (*ver também* dominação masculina, autonomia)
Avunculocalidade, 53-54, 260-261
Astecas, 61, 64, 144-145, 157, 236-237, 297-307, 339-340

Bachofen, J. J., 126
Bacon, Francis, 291
Bailey, Alfred G., 79, 96, 214
Balondas 53-55, 311
Bantus, 53-55
Barash, David, 331-336
Barnes, John A., 176
Basden, G. T., 361
Bates, Daisy, 180
Beach, F. A., 338
Beaglehole, Ernest, 170-171*n*
Beauvoir, Simone de, 287, 294
Beidelman.T. O., 52, 228
Bembas, 200-201, 260-261
Benedict, Ruth, 42, 44, 140, 223
Berndt, Catherine, H., 215
Biologia, e dominação masculina, 308-325
Boas, Franz, 44, 138-139, 222

Bolívia, 154
Boserup, Ester, 53, 357
Bossen, Laurel, 357
Braidwood, Robert J., 155*n*
Brasil, 265
Brown, Judith K., 191, 193, 200, 260-261, 282, 288, 293, 340, 361
Buchbinder, G., 340
Bunzel J, Ruth, 42, 271, 280, 361
Burma, 44
Burgesse, J. Allan, 98-100
Burke, Kenneth, 258, 263, 295
Burton, R. F., 63
Bushman, 119

Caça, entre os montagnais-naskapi, 69-74, 76-80 (*ver também* montagnais-naskapi); L. H. Morgan sobre, 135-140
Cade, W., 345
Califórnia, 137, 149
Canadá, 35, 55, 58, 133, 204-205 (*ver também* montagnais-naskapi)
Canibalismo, 226, 231, 233-236; uso fictício entre os montagnais-naskapi, 57-58, 268
Capitalismo, e a família, 62-63, 252-253, 360-362: e opressão nacional, 49; e opressão racial, 49, 354-356; como sistema mundial, 198-199, 216-221
Caribe, 50
Cartier, Jacques, 81, 196
Casamento, entre os naskapi, 60*n*, 86-87, 101-119, 196, 283-284; e comportamento animal, 343-344; e o status das mulheres, 173-225; Lévi-Strauss sobre, 258-264, 266-286; L. H. Morgan sobre, 145-161, 161-172
Catolicismo (*ver* religião, Jesuítas, missionários)
Caulfield, Mina D., 194, 273
Chagnon, N, 346
Champlain, Samuel de, 72, 82

Chantico, 303
Cherokees, 234, 280, 283, 361
Cheyennes, 46, 229
Chichimecas, 301
Childe, V. O., 156*n*, 335*n*
China, 154, 166, 200, 250, 277
Chipewyan, 210-222 , 337
Choctaw, 281
Civacoatl, 302
Cleisthenes, 155
Coatlicue, 298
Codère, Héléne, 261*n*
Cohen, Ronald, 174n, 204-223
Coletividade, tomada de decisão coletiva, 55, 60; antagonismo sexual e ruptura da, 63; na África Ocidental, 64; (*ver também* autonomia, sociedade pré-classes)
Collingwood, R. G., 292
Colonialismo, 47, 53, 58-59, 183, 215, 265, 291, 308
Colonização, 38-39, 40, 228, 229, 236-237, 287, 341
Comércio/comerciantes, 38, 64; entre os naskapi, 57 *(ver também* comércio de peles)
Comércio de peles, 55-58; entre os montagnais-naskapi, 67-80, 95-100, 105-119, 177, 186, 206-207 (*ver também* montagnais-naskapi)
Companhia da Baía de Hudson, 73, 79, 82, 213, 216, 218
Comuna de Paris, 129
Comunismo, 352
Comunismo Primitivo, 35
Condorcet, Marquês de, 126
Congo, 54-56, 235-236, 258-259
Coon, Carleton S, 234
Cor (*ver* raça)
Cox, Bruce, 173*n*, 178, 216- 222
Coyolxauhqui, 300
Cree, 68, 103, 280

Cristandade (*ver* religião, Jesuítas, missionários)
Cristóvão Colombo, 81
Custer, George A., 128

Dalla Costa, Mariarosa, 62
Damas, David, 178
Darwin, Charles, 126, 232, 326
Darwinismo Social, 232, 342-343
Davies, K. G., 219
Dawkins, Richard, 328
Deserto de Kalahari, 235
Desigualdade (ver classe, dominação masculina, opressão)
Desigualdade de classes, e opressão de raça e sexo, 42, 51, 352-356; e opressão da mulher, 41, 51, 173-225; e propriedade, 140, 156; desenvolvimento da, 58-60, 64 (*ver também* exploração, opressão)
Determinismo, mecanicista, 65
DeVore, Irven, 245-246, 333-334, 342
Dialética, 253-264, 295-260
Diamond, Stanley, 243, 258, 264
Dibble, C. E., 300-307
Discriminação, 40, 250, 353, 358
Divórcio, 60*n*, 162, 180-181; entre os iroqueses, 191; entre os montagnais-naskapi, 109-110; entre os zuni, 271; e comportamento animal, 344-345
Dominação (*ver* exploração, dominação masculina, opressão)
Dominação masculina (*ver também* exploração, opressão), entre montagnais-naskapi, 38, 40, 98; e residência patrilocal, 38; e a família, 167; e matriarcado, 55; no contexto pré-colonial, 60; mito da dominação masculina universal, 35, 39, 41, 181-182, 198, 204-208, 226, 238, 244-248, 308-325
Dominação masculina universal (*ver* dominação masculina)
Dorsey, George, 264, 292, 293-297
Dupla moral, 326-348
Draper, Patricia, 177, 336, 361
Driver, Harold, 280

DuBois, W.E.B., 50
Dunning, William, 148*n*
Dürkheim, Emile, 253

Egito, 163
Eiseley, Loren, 67
Emlen, S.T., 345
Empirismo, 257
Endogamia, 167
Engels, Frederick, 41-43, 67, 121, 194, 198, 201,208, 229-230, 236-237, 319-320 351-356; *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado,* 38-40, 61, 137-138, 139, 156-157, 166, 226
Escravidão, 50-51, 196, 214, 220, 335; feminina, 220; doméstica, 185, 202, 357; na Grécia, 156; na América Latina, 62, 345-346; nos Estados Unidos, 353; no Oriente, 242
Espanha, 157
Estado, surgimento do, 64
Estados Unidos, mulheres negras nos, 200; na economia mundial, 356; L. H. Morgan sobre, 129, 156, 171; minorias nos, 357; sociedades nativas dos, 58-59; socialismo revolucionário nos, 49; história do homem branco dos, 50; mulheres nos, 312
Estruturalismo, 253-286
Esquimós, 80, 133, 148*n*, 227, 333
Ética Protestante, 65
Etienne, Mona, 81*n*, 121, 237, 287
Europa, 63, 237, 246 *(ver também* colonização); história da, 48-53 204-205
Evans-Pritchard, E. E., 228, 359
Evolução, e comportamento, 52; da sexualidade, 163-166; L. H. Morgan sobre, 129-139; teorias da, 121, 126-127 (*ver também* evolução social)
Evolução social, 41, 226-238, 334-335; e o status das mulheres, 173-226; matriarcado como um estágio da, 56, 204-205
Exogamia, 167-168
Exploração, 39, 173-226, 250-252, 285, 356-362 (*ver também* opressão); e produção de mercadoria, 40 *(ver também* produção);

e sociobiologia, 247; família como o lugar de, 48, 166-167 (*ver também* trabalho doméstico); natureza da, 49

Família, e capitalismo, 62; como unidade econômica, 48, 53, 58, 61-64, 201-202, 236-237, 352-356; como o lugar das mulheres, 52, 173-225; formas entre os montagnais-naskapi, 74-80, 98-99 (*ver também* montagnais-naskapi); formas e história, 48, 245; L. H. Morgan sobre, 131-139, 148-161, 162-172
Fehrenbach, T. R., 300
Fernandez, Justino, 298-299
Feudalismo, 50, 72
Filipinas, 119
Firth, Raymond, 140
Ford, C. S., 338
Formalismo, 254 (*ver também* estruturalismo)
Forte Chimo, 98
Forte Nelson, 103
Fox, Robin, 52
França, 56, 143, 323
Freud, Sigmund, 35, 64, 142-143, 230, 274
Friedl, Ernestine, 199
Fried, Morton H., 175, 334
Funcionalismo, 140-262

Gahuku-Gaina, 323
Gailey, Christine, W., 121
Gardner, Peter M., 323
Gillen, F. J., 184
Godelier, Maurice, 183
Goldberg, Steven, 241, 308-323
Goldhamer, F. K., 200, 340
Goldschmidt, Walter, 52, 228
Goodman, Jacqueline, 81, 182, 273
Goose Bay, 75
Gough, Kathleen, 153

Graham, Rosa, 123
Grant, Ulysses S., 157
Grécia, 60, 142, 144, 154-157, 192, 238, 291 (*ver também* Morgan, L. H.)
Grumet, Roberts, 229
Guerra Civil, Estados Unidos, 353
Guerra das mulheres, 342
Guerra Mundial, II, 42, 43, 49

Haiti, 51
Hallowell, A. I., 102
Hamamsy, Laila S., 191
Hamilton Inlet, 104
Hamilton River, 112
Hammond, Dorothy, 53, 228
Happy Valley, 75
Harris, Marvin, 52, 228, 242, 346
Hart, C. W. M., 60*n*, 142, 147
Hartland, E. S., 338
Havaí, 162-163, 168
Hearne, S., 204-222, 337
Hegel, G. W. F, 237, 288
Hellbom, A., 302
Hemming, C. F., 345
Herança (*ver* patrilinearidade, matrilinearidade)
Hickerson, Harold, 135*n*, 149*n*
Hidatsa, 254, 280
Historiografia dos Estados Unidos, 50 (*ver também* Estados Unidos)
Hobbes, Thomas, 248
Hoffer, C. P., 228-229, 287
Honigmann, John, 224
Hopi, 170-171*n*, 280, 337, 361
Horticultura, 134-135, 182, 229, 297
Hughes, Charles C, 149*n*

Huitzilhuitzin, 298
Huitzilopochtli, 298-307
Hurões, 82, 94, 192, 228, 241-242, 280, 338

Idealismo, 264
Ideologia, 64, 209, 339; e estruturalismo, 254-265, 286-294
Igbo, 64*n*, 342, 361
Igualitarismo, 39-40, 173-225
Igualdade, sexual, entre os montagnais-naskapi, 67, 87-88, 97-100 (*ver também* montagnais-naskapi); e status das mulheres, 173-225
Ik, 180
Ilancueitl, 304
Imperialismo, 50, 52, 359 (*ver também* capitalismo, colonialismo, colonização, povos colonizados)
Incas, 63, 237
Incesto, tabus relativos a, 124, 259, 266, 273-276
Índia, 63, 154, 166, 277, 323
Indonésia, 134, 199
Indústria (*ver* trabalho)
Infanticídio, 271
Inglaterra, 51; e indústria têxtil indiana, 63
Inuíte, 68
Ipalnemouhuan, 301
Iroqueses, 56-57, 81-82, 96, 125-127, 144, 150-161, 186, 191, 241, 260-261, 268, 280, 293, 322, 337, 361
Itzcoatl, 301
Ixlilxochitl, 298

Jablow, Alta, 52. 227-228
James, C.L.R., 50-51
Jemison, Mary, 337
Jenness, Diamond, 67
Jesuítas, entre os montagnais-naskapi, 38, 55-57, 67-68, 70-80, 82-119, 151, 182, 323 (*ver também* missionários, Le Jeune)

*Jesuit Relations,* 55-59, 79, 86, 93-98, 104, 177, 182, 195, 321
Jolly, Clifford, 247

Kaberry, Phyllis M., 185
Keesing, Roger M., 179
Kimura, M., 345
Kirchhoff. P., 157
Klein, Norman, 123
Klemm, G., 126
Kolata, Gina B., 247
Kramer, Samuel N., 340
Kroeber, A. L., 134, 292-293, 294-296
Kronenfeld, D. B., 261
Kronenfeld, J. Z., 261
Kropotkin, Peter, 282
Kutcha-patchigun, 40

Lago Michikamau, 112-114
Lago Mistassini, 115
Lago Nichikun, 113
Lago Petiskapau, 113
Lago Plateau, 113
Lago St. John, 98-101, 115
Lambumbu, 259
Lamphere, Louise, 199-200
Lancaster, Jane B., 233
Landes, Ruth, 173*n*, 188, 222-225, 287
Langness, L. L., 341
Lasch, Christopher, 246
Leach, E. R., 228, 258-259, 360
Lebeuf, Annie M., 228, 243, 287, 361
Lee, Richard B., 150*n*, 181, 235, 245, 333, 334
Leibowitz, Lila, 164*n*, 233, 266, 341
Leiss, William, 291-292

Le Jeune, 92, 93, 108-113, 114-119, 121-132, 134, 141-142, 223, 259, 311
Lele, 259
Leonhardt, Maurice, 253
Lerner, Gerda, 246
Leslie, Gerald, 278*n*
Lévi-Strauss, Claude, 46, 52, 253-255, 266-285, 287-291, 360-361
LeVine, Robert A., 215, 243
Lévy-Bruhl, Lucien, 235
Lewis, Oscar, 211, 255
Linguística, 46, 253-285
Lips, Julius, 79, 102, 105, 114-116
Livingstone, David, 54-55, 311
Llanusa-Cestero, Renée, 265
Locke, John, 248
L'Ouverture, Toussaint, 51
Lowie, Robert H., 137, 139-140
Lubbock, J., 126

Mae Enga, 200-201
Maine, H. S., 126, 143, 154
Malásia, 146
Malinowski, Bronislaw, 140n
Mandan, 254, 280, 293
Marillier, Leon, 253
Marx, Karl, 48, 49, 60, 64, 128, 198; *O Capital,* 61-63; *Ethnological Notebooks,* 61-62; *Grundrisse,* 61
Marxismo, 65, 197
Mason, Otis Tufton, 227-228
Matriarcado, como um estágio da evolução social, 55, 229 (*ver também* patriarcado)
Matrilinearidade, 54, 63, 260-261, 279; entre os naskapi, 57; L. H. Morgan sobre 143-144, 150-161 (*ver também* patrilinearidade)

Matrilocalidade, 35, 37, 260-261, 279; entre os montagnais-naskapi, 38, 99-100, 101-119, 223-224 (*ver também* patrilocalidade)

Mauss, Marcel, 253

Maias, 63

Mbuti, 207-209, 241, 309, 336

McElroy, Ann, 215

McGee, W.J., 361

McLennan, J. F., 126, 166-167

Mead, Margaret, 42, 43, 44-46, 229-230, 249-252*; Male and Female,* 35, 229, 249-252

Meek, C. K., 287, 342, 361

Meggitt, Mervyn J., 323

Meillassoux, C, 218

Melanésia, 182, 236, 259, 323; antagonismo sexual na, 61-62, 146-147

Mercantilismo, 53-54

Mesopotamia, 63, 64, 339-340

Metraux, Rhoda, 42

Metzli, 300

México, 154, 157, 297-306, 336-337

Mictecacihuatl, 299

Mictlantecuhtli, 299

Missionários *(ver também* Jesuítas), 38, 53-54, 151, 167-168, 177-178, 230-231, 333

*Mistassini Diaries*, 73

Mitos, 46-47, 188, 253-285, 294-296

Montagnais-naskapi, 35, 41, 148-149*n*, 235; uso do álcool, 96; autonomia, 57-71; autoritarismo e tomada de decisão, 55-56, 86, 89-90, 93-95, 101-119; crianças,73-126, 77, 84-85, 88, 93-94, 116, 271-272; namoro e casamento, 79-80, 87-88, 93-96, 101-119, 196; divisão do trabalho, 97-100, 186-188; economia, 72, 97-100; igualdadade de sexos, 37, 71, 177-183; ética, 90-92; estrutura familiar, 73-80, 85, 87-88, 101-119, 151-152, 213-214; impacto do comércio de peles, 46-47, 55-58, 71, 185-186; individualidade, 79-80; parentesco, 78-79, 84; ausência de ganância, 71, 74-75, 77; características masculinas, 40, 70, 186-

188, 267-270; matrilocalidade e patrilocalidade, 56, 101-119, 335; mitos, 46; comunismo "primitivo", 67; punição, 84, 88-93, 94-96; estupro, 96; recreação e diversão, 79; religião, 79-80; escassez, 71; status, 76-80; estrutura tradicional de liderança, 70-71, 78-79, 108-119, 135

Montmagny, Governador, 92

Morgan, Lewis Henry, 43-44, 53-54, 67, 191-198, 241, 261, 279, 282; *American Beaver,* 130; *Sociedade Antiga,* 40, 121, 123-172, 192, 324, 327; *League of the Iroquois,* 128, 192, 194; sobre os Astecas, 60-61, 144-145, 154, 157; sobre os "Períodos Étnicos", 134-139; sobre a família, 131-139, 143-144, 147-161, 161-172; sobre o governo, 143-161; sobre Grécia e Roma, 142, 144, 154, 155-159, 165, 170, 192; sobre os iroqueses, 337; sobre parentesco, 125, 145-161, 167-169; sobre cerâmica, 136-137; sobre propriedade, 158, 169-172; *Systems of Consanguinity,* 125

Morris, Desmond, 232

Mowat, Farley, 150*n*

Moynihan, Daniel P., 359

Muçulmana, 341

Mulheres, como natureza, 288-291; controle e troca de, 52, 257-265, 266-286, 286; L. H. Morgan sobre, 158-159; mito da subordinação universal das, 41; status, 173-225

Mullings, Leith, 237, 341

Mundugomor, 259

Murdock, George Peter, 54, 102, 151, 270, 322, 333

Murphy, Robert F., 96

Murra, John, 63

Napoleão, 143

Nash, June, 46, 63, 264, 339, 356

Naskapi *(ver* montagnais-naskapi)

Natashquan, 104, 106, 119

Navajos, 44, 46

Nayars, 153

Negros, e o Imperialismo Europeu, 52; como trabalhadores nos Estados Unidos, 49, 251, 356-362; mulheres negras nos Estados Unidos, 39,49, 199, 251, 353 (*ver também* raça, racismo)

Nezahualcoyotl, 301
Nezahualcoyotzin, 298
Nigéria, 64*n*, 199, 243, 342, 361
Nimkoff, M. F., 323n
Noroeste Pacífico, 136, 149
Nova França, 81-82
Nova Guiné, 200, 229, 250, 340-342
Novo México, 270-271
Northwest River, 74, 104, 111, 112, 113-114

Oceania, 145-146
Office of War Information, 42
Ojíbuas, 68, 135, 149*n*, 182, 188, 222-225
Okonjo, K., 341
Omecihuatl, 299
Ometecuhtli, 299
Ometotl, 301
Opler, Marvin K., 361
Opressão, 36, 37, 39, 40; de sexo vinculada à raça e à classe, 42, 353-356; capitalismo e, 49-51; Marx sobre as mulheres, 65; da mulher e desigualdade de classe, 41, 356-362; status da opressão como problema secundário, 48, 173-225 *(ver também* exploração, dominação masculina, classe)
Oring, L. W., 345
Ortner, S. B., 288-290

Paploxanal, 306
Particularismo histórico, 43
Pasztory, Esther, 299
Patriarcado, 60; e a família, 61, 236-237; inevitabilidade do, 117, 308; L. H.Morgan sobre, 159 *(ver também* matriarcado)
Patrilinearidade, entre os balondas, 54, 63; entre os montagnais-naskapi, 101-119; na África, 341-348; L. H. Morgan sobre, 143-144, 150-161 *(ver também* matrilinearidade)

Patrilocalidade, 37; entre os balondas, 54; entre os montagnais-naskapi, 38, 57, 99-100, 101-119, 223; e dominação masculina, 38, 261; e sociobiologia, 332 *(ver também* matrilocalidade)

Pawnee, 280

Perthes, Boucher de, 126

Pesca, 135

Phillips, Philip, 297

Pigmeus, 309

Pilling, Arnold, 60*n*, 147

Pitjandjara, 180

Plog, Fred, 247

Poder, 36, 53, 205-206; entre as mulheres naskapi, 56-57; dos homens sobre as mulheres, 60*n*; das mulheres, 38

Poliandria, 162, 196

Poligamia, 64, 88, 162-172, 275

Poliginia, 87, 162, 196, 206, 280

Polinésia, 136, 162-163, 227, 237

Positivismo, 258

Powell, James W., 242, 280, 337

Porto Rico, 354

Povos colonizados, 36, 342

Práticas do uso da terra, 38

Primatas, 246-247

Primitivos, 36-37,145, 227 (*ver também* povos colonizados)

Produção de mercadorias (*ver* produção)

Produção, e sociedades de bando, 179-180; e o mercado, 63; para troca, 39, 203; para uso, 39, 203; de mercadorias, 40, 49, 56, 60, 201, 236-237; entre os montagnais-naskapi, 56-57, 69-119; do trabalho, 62

Produção para a troca, 39 (*ver também* produção); de mulheres, 60*n*, 257-265, 266-286 (*ver também* Lévi-Strauss)

Propriedade, entre os naskapi, 71, 74-75, 40, 101-119; Engels sobre, 236-237; L. H. Morgan sobre, 158, 169-172

Propp, Vladimir, 254

Prostituição, 332

Pueblo, 56, 227

Quebec, 70, 71, 72, 81-82, 91-92, 94-95, 267
Quetzucoatl, 298-306

Raça, e história, 255; desigualdade e, 142-143; opressão de, 42
Racismo, e capitalismo, 149, 51, 53, 231, 235, 359-360; na Austrália, 183-184; explicação sociobiológica para, 332
Radcliffe-Brown, Alfred R., 253, 361
Radin, Paul, 254
Ranking, 39, 183
Rattray, R. S., 311
Read, Kenneth, 323
Reichard, Gladys, 42, 43-44, 45-46
Reid, John P., 229, 283-284, 287, 293
Reiss, Ira L., 323*n*
Reiter, Rayna, 237, 334
Relações de mercado, e produção de mercadoria, 63; burguês, 50; envolvimento exterior em, 39; história das relações de mercado europeias, 49 *(ver também* colonização)
Relativismo cultural, 211
Religião, e escravidão, 51; E. O. Wilson sobre, 330; Lévi-Strauss sobre, 253-266; L. H. Morgan sobre, 129 (*ver também* xamãs)
Remy, Dorothy, 356
Resek, Carl, 125, 126, 129, 130, 143
Residência pós-marital (*ver* matrilocalidade, patrilocalidade)
Richards, Cara B., 195-196, 282, 338
Rio São Lourenço, 70, 75, 82, 85, 269; vale do, 81-83, 85
Rogers, Edward S., 178
Rohrlich-Leavitt, Ruby, 48*n*, 233, 237, 277, 287, 339
Roma, 60, 142, 144, 154-155, 345
Rosaldo, Michelle Z., 199, 288, 302
Roupa, 186
Rousseau, Jean-Jacques, 253
Rubbo, Anna, 356
Rupert's House, 82

St. Augustine, 112-113
St. Joseph, 91-92
Sacks, Karen, 121, 193, 198, 200, 260, 361
Sahagún, B., 300
Sahlins, Marshall, 162-163, 177, 334
San, 235
Sanday, Peggy R., 193, 200, 260
Sapir, Edward, 140
Schebesta, Paul, 361
Schefferville, 75
Schlegel, Aline, 193, 334, 361
Schneider, David M., 153
Schneirla, Theodore, 329, 330, 347
Seaver, James E., 337
Séjourné, L., 301
Seler, E., 300
Semang, 119
Senecas, 128, 191-192
Service, Elman R., 147, 151, 177, 321
Seven Islands, 75, 107, 112, 113, 115
Sexualidade, entre os naskapi, 69, 87-88, 93-94, 152, 186-187, 196; e ideologia, 28, 330; e violência masculina, 231; antagonismo, 61, 212-213; asceticismo, 65; exclusividade, 60*n*, 337; Lévi-Strauss sobre, 253-265, 266-285; L. H. Morgan sobre, 145-147, 152 *(ver também* opressão, exploração)
Shimalpain, 298
Shoshone, 207
Silverblatt, Irene, 237
Silverberg, James, 326*n*
Sinha, D. P., 361
Sioux, 128
Siskind, Janet, 259, 273
Sistema de Assistência Social, Estados Unidos, 355
Slater, Mariam, 164, 274

Slobodin, R., 217
Slocum, Sally, 233, 266
Smith, Marian, 42, 45
Smole, W. J., 242, 243, 346
Socialismo, 128; e a família, 352; movimento nos Estados Unidos em prol do, 49, 250-252
Sociedade oriental, 60-61, 64; e tecido, 63
Sociedade pré-capitalista, 41, 258; L. H. Morgan sobre, 123-172; formas orientais, 64
Sociedade pré-classe, 40; natureza dispersa da tomada de decisão na 55 (*ver também* coletividade)
Sociedades de bando entre os montagnais-naskapi 55, 69-87, 98-100, 101-119; e patrilocalidade, 37-38; e o status das mulheres, 173-225; L. H. Morgan sobre, 147-149, 162
Sociobiologia, 246-247
Soustelle, J., 300-304
Speck, Frank, 67, 101, 102, 115, 168
Spencer, Baldwin, 184
Spencer, Herbert, 126
Status, transcultural das mulheres, 40
Sten, M., 304
Stern, Bernard J., 125, 129
Steward, Julian H., 37-38, 67, 96, 119, 151, 155*n*, 223
Strathern, Marilyn, 340
Strong, William Duncan, 67, 86
Sudarkasa, Niara, 237, 244, 341
Suméria, 237
Sutton, Constance, 36, 123, 237, 287
Sykes, Barbara, 277, 287

Tabus menstruais 206, 210
Tanner, A., 218, 221, 233
Tax, Sol, 327
Tchambuli, 229-230, 235
Tecido, 63, 72, 98-99

Teleki, G., 335
Teotihuacan, 297-307
Texcoco, 301
Tezcatlipoca, 300-306
Tezozmoc, 298
Terceiro Mundo, 51, 53, 215, 265, 356,
Thomas, Elizabeth M., 150n, 235
Thomas, L. L., 261
Thomson, George, 156*n*
Thwaites, Reuben Gold, 55, 57, 76, 83, 86, 99-100, 103, 215, 247, 322, 335
Tiger, L., 52
Tindale, Norman B., 180
Tlaloe, 255
Tlappopalo, 306
Tlatecuhutli, 300
Tlatelolco, 306
Tlazolteotl, 300
Tobach, Ethel, 326
Toltecas, 301
Tomada de decisão (*ver* autoridade)
Tonatiuh, 299-300
Tor, 201
Trabalho doméstico, 242, 362 *(ver também* trabalho)
Trabalho, entre os montagnais-naskapi, 57, 73-80 (*ver também* montagnais-naskapi); e lucro, 49; divisão de, 259, 329; por salários, 199; introdução ao, 53; lavoura, 63; venda de, 50; base sexual para, 245, 249-265, 272-274; especialização do, 39, 58-59, 236-237; teorias do, 230, 249-250; das mulheres, 62, 189-191, 1201-203
Trabalho assalariado (*ver* trabalho)
Transvaal, 267
Tribo(s), e estruturas de tomada de decisão, 53; e ritos sexuais, 186; conceito de, 175-176; Engels sobre, 61; nativos da América do Norte, 58
Trigger, Bruce G., 242, 281*n*

Trinkaus, Erik, 233
Trivers, Robert, 246, 342
Truth, Sojourner, 246
Turnbull, Colin M., 180, 209-210, 248, 336
Turner, Lucien, 98
Tyrrell, J, B., 103, 210, 212

Ungava, 98
União Soviética, 251
Urbana, antropologia aplicada, 40; desenvolvimento, 64, 154, 155
Usufruto, 170

Vaillant, George, 297*n*, 299-300
Van Allen, Judith, 227
Van den Berghe, P. L., 345
Van Stone, J. W., 205
Vimont, Bartholemy, 92-94
Virilocalidade, 261

Waitz, T., 131
Wallerstein, Immanuel, 197-198
Washburne, G. A., 150*n*, 248
Ward, Nancy, 283
Weatherford, Elizabeth, 277-287
Wechsler, J. C., 319
Weltfish, Gene, 42, 47
Westermarck, Edward, 332, 338, 341
White, Leslie A., 123, 125, 129, 143, 163-164
White, Lynn, 291
Whyte, M. K, 333, 334, 338
Wichita, 280
Willey, Gordon R, 155*n*
Williams, Eric, 50

Williams, G., 217
Wilson, Edward O., 245, 281, 326, 327-330, 360
Winter, H. D, 293
Wolf, Eric R., 157

Xamãs, entre os naskapi, 57, 99-100, 321-322; mulheres, 185-186, 189; *(ver também* religião)
Xiuhtecuhtli, 299

Yahgan, 207
Yanomamis, 62, 242, 346, 361
Yir Yoront, 207

Zaire, 336
Zambia, 41, 63
Zihlman, Adrienne, 233
Zuni, 270-271, 280, 337, 361

## PRÓXIMO LANÇAMENTO:

– **A Destruição da Razão**, Georg Lukács

## LEIA TAMBÉM:

– **Anuário Lukács 2019**

– **A impossibilidade da universalização da educação**, Talvanes Eugênio Maceno

**LIVROS PUBLICADOS NA COLEÇÃO FUNDAMENTOS:**

– **Mitos da Dominação Masculina**: Uma Coletânea de Artigos sobre as Mulheres numa Perspectiva Transcultural, Eleanor Burke Leacock (Lançamento).

– **Introdução a uma estética Marxista**: Sobre a Particularidade como Categoria da Estética, Georg Lukács (lançamento).

– **Conversando com Lukács**, Georg Lukács, entrevista a: Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz

– **Notas para uma ética** (Edição bilíngue), Georg Lukács

– **Pensamento Vivido:** autobiografia em diálogo, Georg Lukács

## ANUÁRIOS LUKÁCS:

– **Anuário 2014**, Lukács e outros autores
– **Anuário 2015**, Lukács e outros autores
– **Anuário 2016**, Nicolas Tertulian e outros autores
– **Anuário 2017**, Lukács e outros autores
– **Anuário 2018**, Matthias István Köhler e outros autores
– **Anuário 2019**, Lukács e outros autores